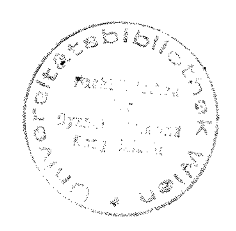
JAHRBUCH
DER
ÖSTERREICHISCHEN
BYZANTINISTIK

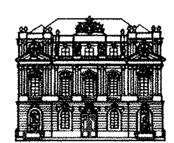
Herausgegeben

von

WOLFRAM HÖRANDNER

52. BAND





VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 2002

JAHRBUCH DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISTIK

Herausgegeben von der Kommission für Byzantinistik der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und dem Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien

---

Fortsetzung des Jahrbuches der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft

---

Redaktion

Martin Hinterberger und Wolfram Hörandner
Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien
A-1010 Wien, Postgasse 7

Gedruckt mit Unterstützung durch die Universität Wien

Vorgelegt von w.M. Otto Kresten in der Sitzung vom 22. März 2002

AU ISSN 0378-8660

ISBN 3-7001-3075-9

Gesamtherstellung: Crossdesign Weitzer, A-8042 Graz

INHALTSVERZEICHNIS

Siglenverzeichnis VIII
Verzeichnis der Abbildungen XI

Artikel

Elisabeth Schiffer, Zur Bewertung des Schweigens in byzantinisch-monastischer Tradition 1
Sonja Schönauer, Aus dem Papierkorb des LBG 23
Dimitra Karamboula, Die Wirksamkeit des politischen ἦθος im Spiegel der frühbyzantinischen Geschichtsphilosophie und Gesetzgebung 31
Dionysios Ch. Stathakopoulos, Rain Miracles in Late Antiquity. An Essay in Typology 73
Caroline Macé, Les citations de Grégoire de Nazianze dans l'*Edictum Rectae Fidei* de Justinien 89
Mossman Roueché, Why the Monad is Not a Number. John Philoponus and *In De Anima 3* 95
Stanley E. Porter and Wendy J. Porter, P. Vindob. G 26225: A New Romanos Melodus Papyrus in the Vienna Collection (With one plate) 135
Nikos Kalogeras, The Role of the Audience in the Construction of a Narrative: A Note on Cyril of Scythopolis 149
Dariusz Brodka, Die geschichtsmächtigen Faktoren in den *Historiae* des Agathias von Myrina 161
Ihor Ševčenko, Nochmals zur Sinai-Tür (Mit zwei Tafeln) 177
Robert Volk, Eine seltsame Metaphrase von Psellos-Briefen 185
Christos Theodoridis, Bemerkungen zum Text der Kommentare des Johannes Italos und Leon Magentinos zu den aristotelischen Topika 191
Odysseus Lampsidis, Zwei Fragmente der Dioptra des Philippos Monotropos im Atheniensis 1217 197
Andreas Rhoby, War Athen Ziel des Normannenangriffs von 1147/48? 221
Otto Kresten – Werner Seibt, Theophylaktos Exubitos (kein „italienischer Rebell des späten 10. Jahrhunderts", sondern μέγας διερμηνευτής unter Kaiser Manuel I. Komnenos) und seine Siegel (Mit einer Tafel) 231

Michael GRÜNBART, Zum Monogramm der mittelbyzantinischen Zeit 243
Dimitri THEODORIDIS, Κυλιχάρτια: ein mongolischer Stoffname chinesischen Ursprungs . . . 249
Michael ALTRIPP, Beobachtungen zur Polychromie byzantinischer Bauplastik (Mit zwei Tafeln) . . . 259
Nicolette S. TRAHOULIA, The truth in painting: A refutation of heresy in a Sinai icon (With eight plates) . . . 271
Alexander ZÄH, Zwei im Grundriss unbekannte Kreuzkuppelkirchen im östlichen Anatolien (Mit acht Tafeln) . . . 287
Thomas STEPPAN, St. Jakob in Söles. Ein Werk der spätromanischen Wandmalerei unter byzantinischem Einfluss (Mit sieben Tafeln) . . . 309

Besprechungen

Dumbarton Oaks Papers 53 (1999). 54 (2000) (*J. Koder*) . . . 329
Encyclopedia of Greece and the Hellenic Tradition. Ed. G. SPEAKE (*W. Hörandner*) . . 334
J. KODER, Der Lebensraum der Byzantiner (*D. Stathakopoulos*) . . . 336
W. BERSCHIN, Ελληνικά Γράμματα και Λατινικός Μεσαίωνας (*M. Hinterberger*) . . . 336
Clavis patrum graecorum. Supplementum. Cura et studio M. GEERARD et J. NORET (*L. Hoffmann*) . . . 337
Lexikon der lateinischen Lehnwörter ..., Fasz. II (Beta–Delta), erstellt von Irene-Maria CERVENKA-EHRENSTRASSER – J. DIETHART (*H. Eideneier*) . . . 338
Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium. Ed. by L. RYDÉN and J. O. ROSENQVIST (*L. Hoffmann*) . . . 339
Church and People in Byzantium. Ed. by Rosemary MORRIS (*O.Mazal*) . . . 342
Studies in Byzantine Sigillography 6. Ed. by N. OIKONOMIDES (*Alexandra Kyriaki Wassiliou*) . . . 345
G. KIOURTZIAN, Recueil des inscriptions grecques chrétiennes des Cyclades (*J. Koder*) 347
C. ASDRACHA, Inscriptions byzantines de la Thrace orientale et de l'île d'Imbros. *Αρχ. Δελτίο* 47 (1992). 51–52 (1996–1997) (*A. Külzer*) . . . 349
B. BAGATTI OFM, Ancient Christian Villages of Galilee (*A. Külzer*) . . . 352
I. PEÑA, Lieux de Pèlerinage en Syrie (*A. Külzer*) . . . 354
Athanasius Werke. Erster Band. Erster Teil: Die dogmatischen Schriften. 2. Lieferung: Orationes I et II contra Arianos. Ed. Karin METZLER – K. SAVVIDIS (*K.H. Uthemann*) . . . 356
P. J. FEDWICK, Bibliotheca Basiliana Universalis (*L. Hoffmann*) . . . 360
Gregor von Nazianz, De humana natura (c. 1,2,14). Text ... von K. DOMITER (*K. Demoen*) . . . 363
Sancti Gregorii Nazianzeni opera. Versio iberica 1, ed. H. METREVELI [et al.] (*W. Imnaisvili – W.Seibt*) . . . 366
Evagre le Pontique, Sur les pensées, ... par P. GÉHIN [et al.] (*K. H. Uthemann*) . . 367

Jean Chrysostome, Sermons sur la Genèse, ... par Laurence BROTTIER (*K. H. Uthemann*) . . . 368
Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes ... édités par Ysabel de ANDIA (*P. van Deun*) . . . 370
J. HALDON, State, Army and Society in Byzantium (*M. Grünbart*) . . . 373
P. MARAVAL, L'empereur Justinien (*D. Stathakopoulos*) . . . 373
Monophysite Texts of the Sixth Century, ed. ... by A. VAN ROEY and Pauline ALLEN (*L. Hoffmann*) . . . 374
Byzantine Monastic Foundation Documents. Ed. by J. THOMAS [et al.] (*M. Hinterberger*) . . . 376
Η Μικρά Ασία των Θεμάτων. ... Eleonora KOUNTOURA-GALAKE [et al.] (*F. Hild – Alexandra-Kyriaki Wassiliou*) . . . 383
Leslie BRUBAKER – J. HALDON, Byzantium in the Iconoclast Era (*M. Grünbart*) . . 387
R.-J. LILIE (Hrsg.), Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit (*J. Signes Codoñer*) . . 390
Leslie BRUBAKER, Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium (*G. Galavaris*) 394
P. STEPHENSON, Byzantium's Balkan Frontier (*O. J. Schmitt*) . . . 397
Eustratius Nicaenus, Comm. in II librum Posteriorum analyticorum Aristotelis ... von Ch. LOHR (*M. Grünbart*) . . . 401
Eustathii Thessalonicensis opera minora ... rec. P. WIRTH (*W. Hörandner*) . . . 401
Michaelis Choniatae epistulae, rec. Foteini KOLOVOU (*A. Rhoby*) . . . 407
Sally MCKEE, Editor, Wills from Late Medieval Venetian Crete (*Ch. Gasparis*) . . 414
A. M. STAHL, Editor, The Documents of Angelo de Cartura and Donato Fontanella (*Ch. Gasparis*) . . . 416
O. KRESTEN, Die Beziehungen zwischen den Patriarchaten von Konstantinopel und Antiocheia unter Kallistos I. und Philotheos Kokkinos (*I. D. Polemis*) . . . 417
Tradizioni patristiche nell'Umanesimo (*W. Strobl*) . . . 419
K. WEITZMANN – M. BERNABÒ, The Byzantine Octateuchs (*G. Parpulov*) . . . 424
J.-M. SPIESER, Die byzantinische Keramik aus der Stadtgrabung von Pergamon (*Susanne Lochner*) . . . 430

Corpus Fontium Historiae Byzantinae . . . 433
Verzeichnis der Mitarbeiter dieses Bandes . . . 439

Abbildungen . . . (nach Seite 439)

SIGLENVERZEICHNIS

AASS	Acta Sanctorum. Antwerpen–Bruxelles 1643–1925
ABME	Ἀρχεῖον τῶν βυζαντινῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος
ABSA	Annual of the British School at Athens
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz [et al.]. Berlin 1927–
AD	Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον
AJA	American Journal of Archeology
AnBoll	Analecta Bollandiana
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten
BCH	Bulletin de Correspondance Hellénique
BF	Byzantinische Forschungen
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca. 3[e] éd. par F. Halkin. I–III. Novum Auctarium. Bruxelles 1957. 1984
BMGS	Byzantine and Modern Greek Studies
BNJ	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher
BollGrott	Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata
BSl	Byzantinoslavica
BV	Byzantina Vindobonensia
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca, I–XXIII. Berlin 1882–1909
CahArch	Cahiers Archéologiques
CCSG	Corpus Christianorum, Series Graeca
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum. I–IV. Berlin 1828–1877
CPG	Clavis Patrum Graecorum, ed. M. Geerard. I–V. Supplementum. Turnhout 1974–1998
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie. I–XV. Paris 1913–1953
DChAE	Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Paris 1912–
DIEE	Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DOS	Dumbarton Oaks Studies
DOT	Dumbarton Oaks Texts
EEBS	Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
EO	Échos d'Orient
ΕΦΣ	Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος
FM	Fontes Minores
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies

Hell	Ἑλληνικά
IRAIK	Izvestija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopol'e
IstMitt	Istanbuler Mitteilungen
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JHSt	Journal of Hellenic Studies
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (1969–)
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschafft (1951–1968)
JRSt	Journal of Roman Studies
LBG	Lexikon zur byzantinischen Gräzität, erstellt von E. Trapp [et al.]. I. A–K. Wien 2001
LexMA	Lexikon des Mittelalters. I–IX. München 1980–1998
LSJ	H. G. Liddell – R. Scott – H. Stuart Jones – R. McKenzie, A Greek-English Lexicon. Oxford [9]1925–1940. Revised Supplement, ed. by P. G. W. Glare with the assistance of A. A. Thompson. Oxford 1996
LThK[2]	Lexikon für Theologie und Kirche. I–X. Freiburg [2]1957–1968
LThK[3]	Lexikon für Theologie und Kirche. I–XI. Freiburg [3]1993–2001
MBM	Miscellanea Byzantina Monacensia
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MM	F. Miklosich – I. Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi I–VI. Wien 1860–1890
MMB	Monumenta Musicae Byzantinae
NE	Νέος Ἑλληνομνήμων
OC	Orientalia Christiana
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. by A.P. Kazhdan [et al.]. Vol. I–III. New York–Oxford 1991
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca, ed. J.-P. Migne. 1–161. Paris 1857–1866
PL	Patrologiae cursus completus. Series latina, ed. J.-P. Migne. 1–221. Paris 1844–1880
PLP	Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, erstellt von E. Trapp [et al.]. Wien 1976–1996
PLRE	The Prosopography of the Later Roman Empire, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris. 1–2. Cambridge 1971–1980
PmbZ	R.-J. Lilie [et al.], Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. 1– . Berlin 1999–
PO	Patrologia Orientalis, ed. R. Graffin – F. Nau. 1– . Paris 1904–
PRK	Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, hrsg. v. H. Hunger – O. Kresten [et al.]. 1– . Wien 1981–
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. I– . Stuttgart 1950–
RbK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst. I– . Stuttgart 1966–
RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung ... v. G. Wissowa [et al.]. 66 Halbbde. 15 Suppl.-Bde. Stuttgart–München 1893–1978.
REB	Revue des Études Byzantines
REG	Revue des Études Grecques
RESEE	Revue des Études Sud-Est-Européennes

RHM	Römische historische Mitteilungen
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SBN	Studi Bizantini e Neoellenici
SBS	Studies in Byzantine Sigillography
SC	Sources Chrétiennes
Script	Scriptorium
SIFC	Studi Italiani di Filologia Classica
StT	Studi e Testi
TAPA	Transactions of the American Philological Association
ThEE	Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία. I–XII. Athen 1962–1968
Tgl	Thesaurus Graecae Linguae I–VIII. Paris 1831–1865
TIB	Tabula Imperii Byzantini. I– . Wien 1976–
TLG	Thesaurus Linguae Graecae. CD-ROM E. University of California 1999
TM	Travaux et Mémoires
TU	Texte und Untersuchungen
VTIB	Veröffentlichungen d. Kommission für die TIB
VV	Vizantijskij Vremennik
WBS	Wiener Byzantinistische Studien
WSt	Wiener Studien
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRVI	Zbornik Radova Vizantološkog Instituta

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

STANLEY E. PORTER – WENDY J. PORTER

P. Vindob. G 26225 (Photo Österreichische Nationalbibliothek)

IHOR ŠEVČENKO

1 Chambéry, Domschatz, Elfenbeindiptychon (11.–12. Jh.?) (nach A. Goldschmidt – K. Weitzmann, Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.–XIII. Jahrhunderts, II. Berlin 1934, Tafel LXXII)

2 Dêr es Suriân, El 'Adra Kirche, Tür zum Chor, Oberer Teil (10. Jh.) (nach H. G. Evelyn White, hrsg. von Walter Hauser, The Monasteries of Wâdi 'n Natrun, III. New York 1933, Tafel LIX)

OTTO KRESTEN – WERNER SEIBT

Siegel des Theophylaktos Exubitos
Typus 1: a) D. O. 55.1.3661; b) D.O. 58.106.3826; c) D. O., Shaw 216; d) D. O. 55.1.4447
Typus 2: D. O. 58.106.5510

MICHAEL ALTRIPP

1 Blacherna bei Arta, Sturz (Spolie) über dem Eingang an der westlichen Partie der Südwand (M. B. Sakellariou, Epirus. 4000 Years of Greek History and Civilization, Athen 1997, Abb. 185)

2 Kapitell der südöstlichen Säule in der Panagia-Kirche des Klosters Hosios Lukas (Laskarina Mpoura, Ο γλυπτός διάκοσμος του ναού της Παναγίας στο μοναστήρι του Οσίου Λουκά. Athen 1980, Frontispiz)

NICOLETTE S. TRAHOULIA

1–4 Icon of Virgin types and scenes of the miracles and passion of Christ, late eleventh / early twelfth century, Mount Sinai, monastery of St. Catherine

2 Back of panel

3 Detail

4 Detail

5 Apse mosaic of Virgin enthroned, Istanbul, church of Hagia Sophia, 867

6 Marble relief of the Virgin Orans, late twelfth century, Staatliche Museen zu Berlin, Museum für spätantike und byzantinische Kunst
7 Icon of the Virgin, eighth century, Rome, monastery of Santa Maria de Tempulo
8 Frontispiece showing Icon of the Hodegetria, Hamilton Psalter, thirteenth century, Staatliche Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett, Codex 78 A 9, fol. 139v
9 Wall painting of procession with Hodegetria icon, fourteenth century, Markov monastery, Yugoslavia
10 Enamel reliquary cover showing the Virgin, eleventh century, Church of St. Mary, Maastricht

Photos: 1–4 Ann Arbor, The University of Michigan, Sinai Archives, Courtesy of the Michigan-Princeton-Alexandria Expedition to Mount Sinai; 5 Dumbarton Oaks; 6 Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin; 7 after H. Belting, Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art. Chicago 1994, fig. V; 8 after R. Cormack, Painting the Soul. Icons, Death Masks and Shrouds. London 1997, fig. 9; 9 after Belting, Likeness and Presence, fig. 12; 10 Church of St. Mary, Maastricht

ALEXANDER ZÄH

1 Übersichtskarte Mavrucan und Umgebung (nach: TIB 2, Abb. 20)
2 Mavrucan (Güzelöz), 'Eustachios Kirche', Südfassade
3 Längsschnitt (1:150)
4 Grundriß (1:150)
5 Kuppeltambour, Fassade, Ansicht von SO
6 Innenraum, Blick nach Osten
7 Kuppeltambour, Rest der Freskenausmalung zwischen Ost- und Nordfenster
8 Innenraum, Blick nach Westen
9 Lage von Nizip
10 Situationskarte Nizip / Zeugma
11 Nizip, Kreuzkuppelkirche, Westfassade
12 Grundriß
13 Ansicht von Südosten
14 Südfassade
15 Südfassade, Türsturz mit Monogrammfeld
16 Apsisfassade von Südosten (Detail)
17 Blick in die Kuppel nach Westen
18 Innenraum, Blick nach Osten
19 Medaillon mit Heiligenfigur (nach Sinclair, IV)
20 Spätantike Dachtranseptkirche Dêr Mar Jakûb, Salah (Mesopotamien)
21 Kreuzkuppelkirche San Andrea, Trani (Apulien, Italien)

Textabbildungen
a Mavrucan (Güzelöz), "Eustachios Kirche", Kuppeltambour, Grundriß
b Kuppeltambour, Kreuzmedaillon auf Fenstersturz
c Kreuzornament (Nord-Mesopotamien, spätantik)
d Kreuzornament (Frankreich, 12. Jh.)
e Kreuzornament (Kappadokien, 11. Jh.)
f Kreuzornament (Kappadokien, 11. Jh.)

Abbildungsnachweis
Abb. 1 nach TIB 2, Abb. 20; Abb. 9 nach Türkisches Verteidigungsministerium (Hrsg.), Reisekarte Türkei (1:500.000), Blatt 7. Obertshausen, Verlag R. Ryborsch 1995/1996, L/M 24/25; Abb. 10 nach J. Wagner, Seleukeia am Euphrat / Zeugma. *Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, Beiheft 10 (1976), Karte I; Abb. 19 nach Sinclair IV., Pl. 37; Abb. 20 nach C. Preusser, Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit [I–IV.], I. Leipzig 1911, Taf. 44. b; Abb. 21 nach É. Bertaux, L'art dans l'Italie méridionale, I. Paris 1903 [Paris ²1968], 379, Figs. 160–161.
Fig. c nach Preusser, a. O., 238, Abb 121; Fig. d nach Stierlin, Abb. 140; Fig. e nach De Jerphanion, Fig. 92.
Alle weiteren Fotos und Zeichnungen sind vom Verfasser erstellt worden.

THOMAS A. STEPPAN

1 St. Jakob in Söles, Funde in situ
2 Opfergabe Kains
3 Kreuzigung
4 Kreuzabnahme
5 Kreuzigung, Detail: Johannes
6 Kreuzabnahme, Detail: Johannes
7 Marienberg, Stiftskirche, Fragmente: Maria
8 H. Neophytos, Zelle, Kreuzigung: Johannes (nach Mango – Hawkins)
9 Venedig, S. Marco: Kreuzigung
10 Udine, S. Maria di Castello: Kreuzabnahme (nach Bertelli)
11 Parma, Biblioteca Palatina, Cod. gr. 5, fol. 90r (nach Galavaris)
12 Lagurka, Kirche der hll. Kyriakos und Julitta, Ikone: Kreuzabnahme (nach Weitzmann et al.)

ELISABETH SCHIFFER / WIEN

ZUR BEWERTUNG DES SCHWEIGENS IN BYZANTINISCH-MONASTISCHER TRADITION*

Sucht man in der byzantinischen theologischen Literatur der Zeit vor dem Hesychasmus – nur sie wurde für die Abfassung dieses Beitrages auswahlsweise herangezogen[1] – nach Aussagen zur Bewertung des Schweigens, so sind diese in kleinerem Umfang, d.h. im Ausmaß von wenigen Sätzen beispielsweise in den Apophthegmata Patrum, in Johannes Moschos' Pratum spirituale oder auch bei Symeon Eulabes zu finden. In der Klimax des Johannes Sinaites hingegen oder in den asketischen Werken des Isaak Syros werden dieser Thematik einzelne Abschnitte gewidmet. Der einzige Text, der sich in etwas größerem Umfang ausdrücklich dieses Themas annimmt, stammt aus den beginnenden zwanziger Jahren des 14. Jahrhunderts: unter den asketischen Traktaten des Theoleptos von Philadelpheia ist auch eine Abhandlung über das Schweigen (περὶ σιωπῆς) überliefert.[2]

---

* Dieser Beitrag entstand aus einem Vortrag, der im Rahmen des XI. Sommer Symposions der Universität Turku (27. Juli–5. August 2001) gehalten wurde. Das Thema dieses von P. S. Jäkel und A. Timonen initiierten interdisziplinären Symposions lautete: *The Language of Silence.*

Für wertvolle Hinweise und für die Möglichkeit, dieses Thema zu diskutieren, danke ich Prof. Dr. W. Hörandner, Dr. Martin Hinterberger und Dr. Antonia Giannouli.

[1] Eine erschöpfende Auswertung der Quellen, deren Textbeispiele im folgenden paraphrasiert und nicht übersetzt werden, konnte in dem gesteckten Rahmen nicht erfolgen. Die vorliegenden Ausführungen sind als Schlaglichter, die auf einzelne Aspekte des Schweigens geworfen werden, zu verstehen.

Folgende Werke werden abgekürzt zitiert:

Apophth. patrum *PG* 65: Apophthegmata patrum. *PG* 65, 72A–440D.

Apophth. patrum (Nau): F. Nau, Histoires des solitaires égyptiens. *ROC* 14 (1909) 357–379; 17 (1912) 204–211.

Apophth. patrum (Guy): J.-C. Guy, Les apophthegmes des pères. Chap. I–IX (*SC* 387). Paris 1993.

Beck, Kirche: H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Handbuch der Altertumswissenschaft XII 2.1. München 1959.

Hausherr, L'hésychasme: I. Hausherr, L'hésychasme. Étude de spiritualité. *OCP* 22 (1956) 5–40, 247–285.

Th. Stud. Ep.: G. Fatouros, Theodori Studitae Epistulae (*CFHB* 31/1.2). Berlin 1991.

In kleinerem Umfang begegnet das Thema „Schweigen" verschiedenenorts in der byzantinischen erbaulichen Literatur. Hier sind zunächst die Apophthegmata Patrum zu erwähnen. Aus den Aussprüchen der Wüstenväter zu Fragen des Alltagslebens der Anachoreten sowie aus den allgemeinen Ratschlägen zur Lebensführung lassen sich die unser Thema betreffenden Aussagen in etwa folgendermaßen zusammenfassen: Das Ziel der Weltflucht ist es, innere Ruhe, ἡσυχία, zu finden. Daher wird auch die Bezeichnung ἡσυχαστής in dieser Zeit zum Synonym für den Anachoreten.[3] Diese innere Ruhe also wird neben dem Beten durch Weltflucht (ξενιτεία), Leben in Armut (πτωχεία), Fasten (ἀσιτία oder νηστεία) und durch geduldiges Schweigen (σιωπὴ ἐν ὑπομονῇ) erreicht. Manche Wüstenväter erwähnen auch noch manuelle Arbeit als wesentlichen Bestandteil des Anachoretenlebens (μέγα ἐργόχειρον).[4] Abbas Isaias z.B. äußert sich dahingehend, daß erst die genannten Tugenden *Demut* (ταπεινοφροσύνη) – eine Voraus-

---

THOMAS – HERO, Foundation Documents: J. THOMAS – A. C. HERO *et al.*, Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments. I–V (*DOS* 35). Washington, D. C. 2000.

Typ. Euerg.: P. GAUTIER, Le typikon de la Théotokos Évergétis. *REB* 40 (1982) 5–101.

[2] Siehe unten S. 13–15.

[3] *ODB* 923 gibt *s. v. hesychasm* leider ohne Stellenangabe an, daß ἡσυχαστής bereits im 4. Jahrhundert als Bezeichnung für den Anachoreten geläufig war. Bei den ältesten der von G. W. H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961–1968, genannten Stellen handelt es sich um Palladios und Neilos v. Ankyra, also um Autoren an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert; auch von Kaiser Justinian I. wird ἡ. in Bezug auf Anachoreten gebraucht (Nov. 5, 3). Über die CD des Thesaurus Linguae Graecae, Version E (University of California, Irvine 1999), stößt man schließlich auf das 4. Jahrhundert, nämlich auf zwei Stellen bei Ephraim dem Syrer (ed. K. G. PHRANTZOLAS, Ὁσίου Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου Ἔργα. I–VII. Thessalonike 1988–98, I 286,6; III 269,11).

[4] Apophth. patrum *PG* 65,136B: Περὶ τοῦ ἀββᾶ Ἀνδρέου· Ἔλεγεν ὁ ἀββᾶς Ἀνδρέας· «Πρέπει τῷ μοναχῷ τὰ τρία ταῦτα· ἡ ξενιτεία, ἡ πτωχεία καὶ ἡ σιωπὴ ἐν ὑπομονῇ.»
Ib. 360A: ρν' Εἶπεν ὁ ἀββᾶς Ποιμήν, ὅτι «Τρεῖς σωματικὰς πράξεις ἴδομεν τοῦ ἀββᾶ Παμβώ· ἀσιτίαν ἕως ὀψὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν καὶ σιωπὴν καὶ μέγα ἐργόχειρον.»
Apophth. patrum (NAU) nr. 274,1–3: Εἶπεν γέρων· «Σιωπὴν ἄσκει, μηδενὸς φρόντιζε, πρόσεχε τῇ μελέτῃ σου, κοιταζόμενος καὶ ἀνιστάμενος μετὰ φόβου Θεοῦ, καὶ ἀσεβῶν ὁρμὰς οὐ φοβηθήσῃ.»
Apophth. patrum (GUY) 1,8,1–10: Ἀδελφὸς ἠρώτησε τὸν ἀββᾶ Ἡσαίαν λόγον. Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ γέρων λέγει αὐτῷ· «Εἰ θέλεις ἐξακολουθῆσαι τῷ Κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ, φύλαττε τὸν λόγον αὐτοῦ, καὶ τὸν παλαιόν σου ἄνθρωπον εἰ θέλεις συνεκκρεμασθῆναι αὐτῷ, τοὺς καταφέροντάς σε ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ἐκκόψαι ὀφείλεις ἕως οὗ ἀποθάνῃς· καὶ ὀφείλεις ἑτοιμάσαι ἑαυτὸν εἰς τὸ φέρειν ἐξουδένωσιν, καὶ εἰς τὸ ἀναπαῦσαι τὴν καρδίαν τῶν κακοποιούντων σε, καὶ ταπεινῶσαι σεαυτὸν τοῖς θέλουσί σε καταδυναστεῦσαι, καὶ τὸ σιωπὴν ἔχειν τοῦ στόματος, καὶ τὸ μὴ κρίνειν τινὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σου.
Ib. 2,34,8–11: Τοῦτο δὲ λέγω, ὅτι ἐάν τις καθίσῃ εἰς τὸ κελλίον αὐτοῦ καὶ σιωπὴν ἀσκήσῃ τῇ εὐχῇ καὶ τῷ ἔργῳ ἀπὸ ὅλης ψυχῆς προσέχων, τῷ καιρῷ τούτῳ δύναται σωθῆναι.

setzung zur Vergebung der Sünden – *bewirken. Für denjenigen, der dies nicht beachte, sei das der Welt Entsagen vergeblich.*[5] Ähnliches erfährt man auch über Abbas Arsenios, der eine Stimme vernimmt, die ihm rät: *Arsenios, fliehe, schweige, lebe in innerer Ruhe, denn das sind die Wurzeln der Sündenlosigkeit.*[6] Ebenso kurz faßt sich Abbas Isaias, wenn er sagt: *Liebe das Schweigen mehr als das Sprechen. Denn Schweigen sammelt, Sprechen aber zerstreut.*[7] Die Demut des Anachoreten soll so weit gehen, daß er, *hat er einmal die Fähigkeit zu schweigen erlangt, sich dessen nicht wie einer Tugend rühmt, vielmehr soll er sagen, daß er sogar des Sprechens unwürdig ist.*[8]

In der Tradition der Apophthegmata Patrum entstand zu Beginn des 13. Jahrhunderts das Meterikon des Abtes Isaias.[9] Er stellte es für Theodora, die Tochter des Kaisers Isaak II. Angelos, zusammen. Neben der Heranziehung von Viten heiliger Frauen legte er die aus den Apophthegmata Patrum bekannten Sprüche heiligen Frauen in den Mund. Selbst wenn es diesem Werk also auf den ersten Blick an Originalität mangelt, so sollte man doch auf dieses Gegenstück zu den Apophthegmata Patrum hinweisen. Zudem gibt es, obwohl der griechische Text nicht ediert ist, eine Untersuchung zum Verhältnis der Apophthegmata des Meterikon zu deren Quellen. Auf der Basis einer Handschrift zeigte I. Hausherr, daß die Sprüche der Wüstenväter im Hinblick auf eine Verlagerung des thematischen Schwerpunktes geändert wurden. Den Begriffen ἡσυχία und σιωπή wird entsprechend der geistlichen Strömung dieser Zeit deutlich mehr Platz eingeräumt als in den entsprechenden Texten der frühbyzantinischen Zeit.[10]

Bei der Lektüre der Apophthegmata patrum wird deutlich, daß Schweigen als wesentlicher Bestandteil einer asketischen Lebensweise gilt. Auch im Werk des Johannes von Karpathos wird man darauf hingewiesen.

---

[5] *Ib.* 1,9,1–4: Εἶπε πάλιν, ὅτι ὁ κόπος καὶ ἡ πτωχεία καὶ ἡ ξενιτεία καὶ τὸ ἀνδρίζεσθαι καὶ ἡ σιωπὴ τίκτουσι τὴν ταπεινοφροσύνην, ἡ δὲ ταπεινοφροσύνη ἀφίησι πολλὰς ἁμαρτίας· τοῦ δὲ μὴ φυλάσσοντος ταῦτα ματαία ἡ ἀποταγή.

[6] *Ib.* 2,4,1–4: Ὁ αὐτὸς ἀναχωρήσας ἐν τῷ μονήρει βίῳ πάλιν εὔξατο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών. Ἤκουσε δὲ φωνῆς λεγούσης αὐτῷ· «Ἀρσένιε, φεῦγε, σιώπα, ἡσύχαζε, αὗται γάρ εἰσιν αἱ ῥίζαι τῆς ἀναμαρτησίας.

[7] *Ib.* 4,18,1–2: Εἶπεν ἀββᾶ Ἡσαίας· «Ἀγάπα τὸ σιγᾶν ὑπὲρ τοῦ λαλεῖν· ἡ σιωπὴ γὰρ θησαυρίζει, τὸ δὲ λαλῆσαι διασκορπίζει.

[8] Apophth. patrum (NAU) nr. 321: Εἶπεν γέρων· «Ἐὰν κτήσῃ σιωπήν, μὴ ἔχε ἑαυτὸν ὡς ἀρετὴν κατορθῶν, ἀλλὰ λέγε ὅτι ‹ἀνάξιός εἰμι καὶ τοῦ λαλεῖν›».
Weitere Beispiele aus den Apophthegmata patrum findet man bei H. HUNGER, Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz 1965, 240f.

[9] BECK, Kirche 645.

[10] I. HAUSHERR, Le météricon de l'abbé Isaïe. *OCP* 12 (1946) 286–301.

Über die Biographie dieses Autors ist nichts bekannt.[11] Sicher ist nur, daß seine asketischen Schriften vor dem 9. Jahrhundert anzusetzen sind, da Patriarch Photios sie in seiner Bibliotheke erwähnt.[12] Bislang wurden sie wegen der möglichen Identität ihres Autors mit einem Bischof Johannes von Karpathos, der die Akten des 6. Ökumenischen Konzils unterzeichnete, in das 7. Jahrhundert datiert. Vor kurzem wurde vorgeschlagen, die Lebenszeit des Johannes von Karpathos aufgrund von Parallelen im Werk des Antiochos Pandektes in das 6. Jahrhundert zu setzen.[13] Als gesichert gilt Johannes' Autorschaft an den beiden sogenannten Zenturien (*CPG* 7855 und 7856). Es handelt sich dabei um an Mönche gerichtete Ratschläge asketischer und theologischer Natur. Johannes von Karpathos bediente sich dabei der literarischen Form der κεφάλαια, die in der byzantinischen asketisch-monastischen Literatur stark vertreten ist.[14] Erwähnenswert ist hier vor allem das 47. Kapitel der ersten Zenturie, der *Capita hortatoria ad monachos in India*, in dem der Autor sein monastisches Publikum auffordert, sich nicht durch alltägliche Sorgen zu belasten. *Als Vorbild solle sich der an der Fürsorge Gottes Zweifelnde die Spinne nehmen. Sie sei eines der niedrigsten Wesen, und dennoch von Gott umsorgt. Sie kümmere sich nur um ihr eigenes Werk, das sie in Ruhe vollendet. Sie häufe keine Vorräte an, zürne nicht, entferne sich nicht weit von ihrem Ort und verbringe ihr Leben vor allem in äußerster Ruhe* (ἄκρᾳ ἡσυχίᾳ). *Ja, sie übertreffe sogar Pythagoras, den wegen seiner Beherrschung der Zunge* (διὰ τὸ τὴν ἐγκράτειαν τῆς γλώσσης ἐξασκῆσαι)[15] *die Heiden vor allen anderen Philosophen bewunderten. Sie verachte nicht nur das Trinken von Wein, sondern sogar den Genuß von Wasser. Und wenn sich Gottes Fürsorge sogar auf s i e erstreckt, indem sie täglich

[11] Für eine Zusammenfassung dieser Diskussion siehe D. Balfour – M. Cunningham, A Supplement to the Philokalia. The Second Century of Saint John of Karpathos. Brookline/Massachusetts 1994, 9–14. Dort wird auch darauf hingewiesen, daß die Identität des Autors mit dem genannten Bischof keineswegs gesichert ist.

[12] Photios, Bibliotheke cod. 201 (ed. R. Henry. III. Paris 1962, 101, 29–34).

[13] D. Krausmüller stellte das 59. Kapitel der *Capita hortatoria* des Johannes von Karpathos (*PG* 85, 1849) dem Beginn der 22. Homilie des Antiochos (*PG* 89, 1501A) gegenüber und zeigte, daß die letztgenannte Stelle auf der erstgenannten beruht; siehe D. Krausmüller, Dating John of Carpathus to the 6th century. A textual parallel between his *Capita hortatoria* and the *Pandectes* of Antiochus of St. Sabas. *Gouden Hoorn* (http://www.isidore-of-seville.com/goudenhoorn/) 7/1 (summer 1999), 7–13.

[14] Siehe *ODB* 410 *s. v. chapters*, wo beispielsweise Maximos Homologetes, Symeon Neos Theologos, Niketas Stethatos sowie Gregorios Palamas als Autoren genannt werden. Siehe auch (in *ODB* nicht genannt): E. von Ivánka, Κεφάλαια, eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln. *BZ* 47 (1954) 285–291.

[15] Zu diesem Begriff siehe unten A. 92.

Nahrung in ihrem Spinnennetz findet, so müsse sich der Mönch ebenfalls keine Sorge um seinen täglichen Bedarf machen.[16] Das Vorbild des Pythagoras wird z.B. auch in der Vita des Johannes von Damaskus (*BHG* 884) erwähnt: Von einem betagten Mönch erhält Johannes den Rat, sich im Schweigen zu üben. Dies begründet er folgendermaßen: „*Du weißt ja, daß dies nicht nur eine Vorschrift für unsere Philosophen* (d.h. die Mönche)[17] *ist, sondern, daß auch Pythagoras aus Samos seinen Schülern ein mehrjähriges Schweigen auferlegte.*"[18] Und auch wenn Theodoros Prodromos das drei Jahre dauernde Schweigen des späteren Patriarchen Theodotos (1151–1154) bewundernd hervorhebt, greift er auf das Vergleichsbeispiel Pythagoras zurück.[19] Nikephoros Gregoras hingegen verweist zwar in der Vita seines Onkels, des Metropoliten Johannes von Herakleia, (*BHG* 2188)[20] auf das Schweigen der Pythagoräer, er setzt aber das Schweigen seines Onkels deutlich davon ab. Dieser übte nämlich nicht wie jene das Schweigen *um daraus Geschwätz anzusammeln und danach mit Leichtigkeit die Ohren vieler zu betäuben, sondern um den Geist von der Zunge zu lösen und ihn zu den mit dem Verstand zu erfassenden unsagbaren Lehrsätzen zu führen.*[21]

Es wurde beobachtet, daß im Werk des Johannes von Karpathos, wie auch in der älteren mystischen Literatur, Dämonen eine große Rolle spielen.[22] Sie haben über die λογισμοί Einfluß auf den Menschen. In asketisch-mystischer Literatur ist der Begriff „λογισμοί" stets negativ besetzt. Diese schlechten Gedanken erfordern die ständige Aufmerksamkeit (προσοχή) des Asketen.[23] Einen dieser λογισμοί bezeichnet Johannes von Karpathos mit dem Hapax legomenon φιλοφλύαρος, *die Geschwätzigkeit liebend. Er könne

[16] *PG* 85, 1846–1847 (c. μζ').

[17] Siehe F. Dölger, Zur Bedeutung von ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ und ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ in byzantinischer Zeit, in: Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ettal [1]1953 (ND Darmstadt 1964), 197–208.

[18] *PG* 94, 465A Σιωπὴν δὲ ἄσκει μετὰ συνέσεως· οἶδας γὰρ τοῦτο μὴ μόνον τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοσόφων εἶναι παράγγελμα, ἀλλὰ καὶ Πυθαγόρας ἐκεῖνος ὁ Σάμιος τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς ... πολυετῆ παρήγγελλε τὴν σιγήν.

[19] W. Hörandner, Theodoros Prodromos. Historische Gedichte (*WBS* 11). Wien 1974, LXXIV, 71–75; 115–126.

[20] V. Laurent, La vie de Jean, Métropolite d'Heraclée du Pont. *Ἀρχεῖον Πόντου* 6 (1934–1935) 3–66.

[21] *Ib.* 40,12–21.

[22] Beck, Kirche 359 und D. Balfour – M. Cunningham (wie oben in A. 11), 9.

[23] Beck, Kirche 354f. Zur Theorie der λογισμοί siehe A. Guillaumont in A. u. C. Guillaumont, Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine I (*SC* 170). Paris 1971, 56–84; sowie die Neuedition von Euagrios Pontikos' περὶ λογισμῶν: P. Géhin – C. Guillaumont – A. Guillaumont, Évagre le Pontique. Sur les pensées (*SC* 438). Paris 1998.

durch das Schweigen (τῇ ἀγαθῇ σιωπῇ) *des Asketen unschädlich gemacht werden. Gelingt dies nicht, so werde man diese Schuld büßen.*[24]

Bei der Lektüre byzantinischer hagiographischer und erbaulicher Literatur stößt man hie und da auf Beispiele extremer Auslegung der Schweigsamkeit. Einige seien im folgenden wiedergegeben:

Abbas Agathon z.B., dessen Sprüche ebenfalls in die Sammlung der Apophthegmata Patrum aufgenommen wurden, behielt drei Jahre lang einen Stein im Mund, bis er das Schweigen beherrschte.[25]

Theodoret von Kyrrhos berichtet in der Philotheos Historia über Salamanes,[26] der ein *zurückgezogenes Leben für sich erkoren hatte* (τὸν ἡσύχιον ἀσπαζόμενος βίον): *in einem am Euphrat gelegenen Dorf schloß sich dieser* zu Lebzeiten *in eine Hütte* (σμικρὸν οἰκίσκον εὑρὼν καθεῖρξεν ἑαυτόν) *ohne Fenster und Türen ein*, gleichsam lebendig begraben. Auch als der Ortsbischof von diesem außergewöhnlichen Mann erfuhr und zu ihm durchgraben ließ, mußte er, ohne ein Wort vom Heiligen empfangen zu haben, wieder gehen. Eines Nachts kamen Leute aus seinem Heimatdorf, raubten den heiligen Mann und schlossen ihn in i h r e m Dorf ebenso ein. Er ließ dies, ohne ein Wort zu sagen, mit sich geschehen. Ebenso ertrug er es, von den Bewohnern des anderen Dorfes wieder zurückgeholt zu werden. Salamanes wurde also schon zu Lebzeiten als Reliquie behandelt. Ähnlich lebte auch Akepsimas, der sich in einer Hütte einschloß, die er nur einmal wöchentlich in der Nacht verließ, um Wasser zu holen.[27]

Auch aus einem anderen weit verbreiteten und mehrfach übersetzten Werk der byzantinischen monastischen Literatur sind zwei Beispiele anzuführen, nämlich aus der Sammlung erbaulicher Erzählungen des Johannes Moschos,[28] die unter dem Titel *Pratum spirituale* bekannt ist: Theodosios Hesychastes verbrachte fünfunddreißig Jahre als Einsiedler.[29] Während

[24] *PG* 85, 1849 νθ'. Zum Zitat dieser Stelle bei Antiochos Pandektes siehe die bereits oben (A. 13) erwähnten Ausführungen von D. Krausmüller.

[25] Apophth. patrum (Guy) 4,7,1–3 Ἔλεγον περὶ τοῦ ἀββᾶ Ἀγάθωνος, ὅτι ἐπὶ τρία ἔτη ἔβαλε λίθον εἰς τὸ στόμα αὐτοῦ ἕως οὗ κατώρθωσε τὴν σιωπήν.

[26] Theodoret., Hist. religiosa 19,1–3 (ed. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen II [*SC* 257]. Paris 1979, 58–62).

[27] *Ib.* 15,1–2 (II 18–20). Zu diesen beiden Beispielen siehe auch Hausherr, L'hésychasme 253.

[28] Beck, Kirche 412–413.

[29] Pratum spirituale c. 67 und 68: *PG* 87/3, 2917CD–2920A (siehe C. Ludwig, Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild [*Berliner Byzantinistische Studien* 3]. Frankfurt 1997, 229).

dieser Zeit übte er vollkommenes Schweigen. Im Gegensatz zu Salamanes kommunizierte er allerdings mit seiner Umwelt, und zwar durch Gesten (διὰ ψήφου). Selbst als ihm einmal im Winter ein Gewand geschenkt und ihm dieses geraubt wurde, brach er sein Schweigen nicht. Der ehemalige Soldat Johannes von Alexandreia hingegen unterbrach sein Schweigen in regelmäßigen Abständen, indem er sieben mal täglich einen Psalmvers (Ps. 18,13) wiederholte.[30]

Von Andreas von Kreta weiß seine Lebensbeschreibung zu berichten, daß es ihm nach göttlichem Plan von Geburt an bis zu seinem siebten Lebensjahr auferlegt war zu schweigen. Erst in seinem achten Lebensjahr erwarb er seine Stimme. Diese sieben Jahre, in denen bereits das Kind *die Beherrschung der Zunge* (ἐγκράτεια γλώσσης) lernte, *versinnbildlichen die sieben Tage der Woche des diesseitigen Lebens, die Andreas* von Kreta *in* ἡσυχία *verbringt. Das achte Jahr hingegen, in dem er die Sprache erlangt, symbolisiert den achten Tag, d.h. den ersten Tag des jenseitigen Lebens, ab dem der Heilige Gespräche mit Gott führen werde.*[31] Die Sprachlosigkeit, zu der es in der Nachfolge des neutestamentlichen Zacharias zahlreiche Beispiele in der byzantinischen hagiographischen Literatur gibt, wurde für den vorliegenden Beitrag generell ausgeklammert. Auf Andreas' Beispiel ist aber wegen des wichtigen Begriffes der ἐγκράτεια γλώσσης,[32] die schon der sehr junge Heilige erwerben muß, hinzuweisen.

Auch aus spätbyzantinischer Zeit, in der Extremformen der Askese nicht mehr so häufig sind wie in den frühen Jahrhunderten, ist noch ein Beispiel anzuführen: Sabas der Jüngere († 1349), der in der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts zunächst Mönch im Kloster Βατοπεδίου war, trat nicht nur als heiliger Narr auf, sondern schwieg auch 20 Jahre lang.[33]

Von den Werken, in denen dem Schweigen eigene Abschnitte gewidmet sind, ist als ältestes und wegen seiner allgemeinen weiten Verbreitung besonders die „Himmelsleiter" (κλῖμαξ τοῦ παραδείσου) des Johannes Sinaites[34]

[30] *Ib.* c. 73: *PG* 87/3, 2925CD.

[31] A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας V. St. Petersburg 1898, 170, 22–171,10.

[32] Siehe unten A. 92.

[33] I. Gallo, Il motivo del silenzio nella «vita di Saba» del Patriarca Filoteo, in: Studi bizantini e neogreci. Atti del IV congresso nazionale di studi bizantini. Lecce, 21–23 aprile. Calimera, 24 aprile1980, a cura di P. L. Leone. Galatina 1983, 285–291; sowie A. J. Festugière, Étude sur la vie de S. Sabas le Jeune, in: ders. – L. Rydén, Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre. Paris 1974, 223–249.

[34] Johannes Klimax (ὁ τῆς κλίμακος): Beck, Kirche 451–452; *ODB* 1060–1061.

hervorzuheben. Das Kapitel „*über Vielrednerei und Schweigen*" (περὶ πολυλογίας καὶ σιωπῆς)[35] stellt darin die elfte Sprosse auf dem Weg des Aufstiegs zum Paradies dar. *Wer die elfte Sprosse erklommen hat, hat eine Menge übler Dinge mit einem Schlag vernichtet.*[36]

Zu Beginn werden in einer langen Auflistung Vielrednerei und Schweigen einander gegenübergestellt, wobei die positiven Vergleichsbeispiele (18) den negativen (12) auch zahlenmäßig überlegen sind: auswahlsweise nenne ich, daß der Vielrednerei, als *Beweis der Unwissenheit*, das die *Erkenntnis vermehrende Schweigen* gegenübersteht[37]. Während die Geschwätzigkeit *das Gebet verdunkelt*, wird die Schweigsamkeit als *Mutter des Gebets*, als *Feindin der Schwätzerei*, als *Gefährtin der inneren Ruhe* bezeichnet.[38] Während die Geschwätzigkeit der *üblen Nachrede Tür und Tor öffnet* und ἀκηδία[39] *hervorruft*, *wacht* die Schweigsamkeit *über die bösen Gedanken*, *schafft geistige Bilder vor dem Auge* und *bekämpft eitle Gelehrsamkeit.*[40] Weiters *verhindert* die Geschwätzigkeit *die Reue*, während die Schweigsamkeit als *Freundin der Tränen der Reue* bezeichnet wird.[41] *Wer seine Fehler erkannt hat, schweigt, der Geschwätzige aber hat sich noch nicht erkannt. Daher nähert sich der Freund des Schweigens Gott, kommuniziert mit Gott auf verborgene Weise und wird von Gott erleuchtet.*[42] Johannes Klimax verweist einerseits auf das Schweigen Jesu vor Pilatus und andererseits auf Petrus, der zuviel sprach und Jesus verleugnete. In diesem Zusammenhang liest man in der Klimax den später von Theoleptos von Philadelpheia wieder aufgenommenen und ausgedeuteten Spruch: *Besser ist es, aus großer Höhe auf die Erde zu fallen, als durch die Zunge zu Fall zu kommen.*[43] In der Folge werden diese Gedanken noch in ähnlicher Art und Weise weiter ausgeführt, um dann mit der Bemerkung zu schließen, *daß man kaum wild fließendes Wasser am Fließen hindern könne, noch weniger aber könne man einen losen Mund zähmen.*[44]

[35] *PG* 88, 852–853 λόγος ια΄: περὶ πολυλογίας καὶ σιωπῆς.

[36] *Ib.* 853A: Βαθμὸν ἑνδέκατον ὁ κινήσας, πλῆθος κακῶν ὑφ' ἓν περιέκοψεν.

[37] *Ib.* 852B ἀγνωσίας τεκμήριον : γνώσεως προσθήκη.

[38] *Ib.* προσευχῆς ἀμαύρωσις : μήτηρ προσευχῆς, παρρησίας ἔχθρα, ἡσυχίας σύζυγος.

[39] Zum Begriff der ἀκηδία siehe A. Guillaumont, Évagre le Pontique (wie oben A. 23), 84–90; sowie P. Miquel, Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien (*Spiritualité orientale* 44). Bégrolles-en-Mauges 1986, 17–35.

[40] *PG* 88, 852B καταλαλιᾶς θύρα, ἀκηδίας κλήτωρ : λογισμῶν ἐπίσκοπος, θεωρημάτων δημιουργός, φιλοδιδασκαλίας ἀντίπαλος.

[41] *Ib.* κατανύξεως διάλυσις : δακρύων φίλη.

[42] *Ib.* 852C ὁ ἐπιγνοὺς παραπτώματα ἐκράτησε γλώσσης· ὁ δὲ πολύλογος οὔπω ἐπέγνω ἑαυτὸν ὡς δεῖ. ὁ σιωπῆς φίλος προσεγγίζει Θεῷ καὶ λεληθότως συνομιλῶν φωτίζεται παρὰ τοῦ Θεοῦ.

[43] *Ib.* κρεῖττον πεσεῖν ἀπὸ ὕψους εἰς γῆν ἢ ἀπὸ γλώσσης.

[44] *Ib.* 853A ὀλίγων λίαν τὸ ὕδωρ ἄφρακτον κωλύειν· ὀλιγωτέρων δὲ στόμα ἀκρατὲς δαμάσαι.

Zum Festtag des Johannes Klimax (30. März) ist ein Kanon überliefert, in dessen vierter Ode auf die elfte Sprosse der „Himmelsleiter" Bezug genommen wird: Mit Formulierungen aus dem Text des Johannes wird in wenigen Zeilen betont, wie sehr dieser selbst dem Ideal der Schweigsamkeit entsprach. Als neuer Gedanke ist hervorzuheben, daß die Geschwätzigkeit, diesmal als πολυέπεια bezeichnet, mit dem Dunkel der Sünde[45] verglichen wird.

Auf e i n e n Begriff der von Johannes Sinaites genannten Vergleiche ist nun noch näher einzugehen: die Schweigsamkeit wurde als *Feindin der Schwätzerei* bezeichnet. Im griechischen Text entsprechen dem die Worte παρρησίας ἔχθρα. Am Begriff der παρρησία, der ursprünglich die freimütige, offene Rede bezeichnet, hat sich ein Bedeutungswandel vollzogen.[46] Diese negative Bedeutung, die mit Freizüngigkeit oder Schwätzerei wiedergegeben werden kann,[47] ist zuerst in den Apophthegmata Patrum in einem Ausspruch des Abbas Ἀγάθων festzustellen. Er antwortet auf die Frage „*Was bewirkt παρρησία?*" mit „*Es gibt nichts Schlimmeres als παρρησία, von ihr stammt alles Übel ab.*"[48] Diesen Gedanken findet man weiter ausgebaut in den Schriften des Abtes Dorotheos von Gaza in der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts.[49] Er geht davon aus, daß παρρησία *in verschiedenerlei Gestalt auftritt: im Sprechen, im unnötigen körperlichen Kontakt und im Blick. Sie führe zu unnützem Geschwätz und dazu, über weltliche Dinge zu sprechen sowie Lächerliches zu tun und unanständiges Gelächter hervorzurufen.*[50] Die Ursache der παρρησία sei in der *mangelnden Gottesfurcht* zu suchen.[51] Auch Theodoros Studites[52] gebraucht das Wort zwar nicht ausschließlich, aber

[45] Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ IV. Rom 1898, 216 ἀχλὺς τῆς ἁμαρτίας.

[46] Siehe dazu G. J. M. Bartelink, Quelques observations sur ΠΑΡΡΗΣΙΑ dans la littérature paléo-chrétienne. *Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva, Suppl.* 3 (1970) 7–57; zur negativen Bedeutung des Wortes 44–55; sowie P. Miquel, a. O. (siehe oben A. 39), 201–216.

[47] P. Speck (siehe A. 53).

[48] Apophth. patrum *PG* 65, 109A: Λέγει αὐτῷ ὁ ἀββᾶς Μακάριος· «Τί γὰρ ποιεῖ ἡ παρρησία;» Λέγει αὐτῷ ὁ γέρων· «Ἔοικεν ἡ παρρησία καύσωνι μεγάλῳ· ὃς ὅταν γένηται, πάντες φεύγουσιν ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ, καὶ τῶν δένδρων τὸν καρπὸν διαφθείρει.» Λέγει αὐτῷ ὁ ἀββᾶς Μακάριος· «Οὕτως χαλεπή ἐστιν ἡ παρρησία;» Καὶ εἶπεν ὁ ἀββᾶς Ἀγάθων· «Οὐκ ἔστιν ἕτερον πάθος χαλεπώτερον τῆς παρρησίας· γεννήτρια γάρ ἐστι πάντων τῶν παθῶν.» Zu dieser Stelle sowie zu ihrem Einfluß auf Barsanuphios und Dorotheos siehe W. Völker, Scala paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden 1968, 64.

[49] Dorotheos, *PG* 88,1665BC.

[50] *Ib.* Ἔστι δὲ καὶ πολύτροπος ἡ παρρησία. Παρρησιάζεταί τις καὶ διὰ λόγου καὶ δι' ἀφῆς καὶ διὰ βλέμματος. Ἔρχεταί τις ἀπὸ παρρησίας καὶ εἰς τὸ ἀργολογεῖν καὶ εἰς τὸ λαλεῖν τὰ κοσμικὰ καὶ εἰς τὸ ποιεῖν γελοῖα καὶ κινεῖν γέλωτας ἀσέμνους·

[51] *Ib.* Ταῦτα πάντα ἐκ τοῦ μὴ εἶναι φόβον Θεοῦ ἐν τῇ ψυχῇ·

[52] Zu Theodoros Studites siehe nun: Th. Pratsch, Theodoros Studites (759–826) – zwischen Dogma und Pragma (*Berliner Byzantinistische Studien* 4). Frankfurt 1998.

mehrfach auch in dieser negativen Bedeutung:[53] so z.B. in einem Brief an einen nicht näher bekannten Paulos, den er auffordert, *jegliche* παρρησία *zu fliehen, da sie die Seele ins Verderben führe.*[54]

Nach Johannes Klimax hatte auch Isaak der Syrer, der kurze Zeit Bischof von Ninive gewesen war und danach als Einsiedler lebte, großen Einfluß auf die byzantinische Mystik. Seine asketisch-mystischen Schriften, die in der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts entstanden, wurden vermutlich im 9. Jahrhundert[55] ins Griechische übersetzt und z.B. von Symeon dem Theologen und Gregorios Sinaites[56] herangezogen. Weiters fanden sie Eingang in das um die Mitte des 11. Jahrhunderts entstandene Sammelwerk des Paulos Euergetinos, auf das noch einzugehen sein wird.[57] Isaak der Syrer führt für das Schweigen des Anachoreten drei Gründe an: *die Ehre bei den Menschen, der leidenschaftliche Tugendeifer und ein inneres göttliches Gespräch, zu dem es den Verstand hinzieht. Wenn es jemandem an einem der beiden letzten mangelt, so wird er der Schwäche der ersteren erliegen.*[58] Das Ziel des Schweigens ist die ἡσυχία, die innere Ruhe – dies ist auch den Sprüchen der Wüstenväter zu entnehmen. Diese innere Ruhe wird von Isaak als *Mutter der Reue* (μήτηρ τῆς μετανοίας) bezeichnet, *außerhalb der* ἡσυχία *könne Reue nicht gedeihen.*[59] *Während Worte ein Instrument* (ὄργανον) *dieser Welt seien, weise das Schweigen auf die kommende Welt hin.*[60] Am Beispiel eines Anachoreten, der sein Fastengelübde nur einhalten konnte, wenn er sein

[53] P. Speck, Theodoros Studites, Jamben auf verschiedene Gegenstände (*Supplementa Byzantina* 1). Berlin 1968, IX 6, sowie 132 A. 6. Zur negativen Bewertung der παρρησία siehe auch die Katechese CXII der Großen Katechesen des Theodoros (ed. A. Papadopulos-Kerameus, St. Petersburg 1904, 824–832, bes. 829f.), in deren Überschrift Folgendes zu lesen ist: περὶ ... τοῦ ἐκφυγεῖν ἡμᾶς τὴν κακόλεθρον παρρησίαν.

[54] Th. Stud. Ep. 373,5–8: ... διὸ πρόσεχε σεαυτῷ, φεύγων γυναικείας ὄψεις, φεύγων πᾶσαν παρρησίαν ὡς ὄλεθρον ψυχῆς· ἀπέχου καὶ τῶν πονηρῶν λογισμῶν ὡς ἐμπυρισμὸν καρδίας καὶ ἀπώλειαν·

[55] *ODB* 1013. Beck, Kirche 453.

[56] *ODB* 1013.

[57] Siehe unten S. 15–16.

[58] Isaak Syros, Τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά, ed. N. Theotokes. Leipzig 1770 (Nachdruck Athen o. J. durch I. Spetsieres), 117: Τὸ ἀεὶ σιωπᾶν καὶ ἡ φυλακὴ τῆς ἡσυχίας ἐκ τῶν τριῶν τούτων αἰτιῶν ἔν τινι γίνονται, ἢ διὰ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων, ἢ διὰ τὴν θερμότητα τοῦ ζήλου τῆς ἀρετῆς, ἢ ὅτι ὁμιλίαν τινὰ θείαν τις ἔχει ἐντὸς ἑαυτοῦ καὶ ἡ διάνοια αὐτοῦ ἕλκεται πρὸς αὐτήν. Εἴτις γοῦν μίαν τῶν ἐσχάτων οὐκ ἔχει ἐξ ἀνάγκης τὴν πρώτην ἀσθένειαν ἀσθενεῖ.

[59] *Ib.* p. 152: Ἔξωθεν γὰρ τῆς ἡσυχίας οὐ τελειοῦται ἡ μετάνοια. ... Ἐὰν ἀγαπᾷς τὴν ἡσυχίαν τὴν μητέρα τῆς μετανοίας ...

[60] *Ib.* p. 365: Ἡ σιωπὴ μυστήριόν ἐστι τοῦ αἰῶνος τοῦ μέλλοντος, οἱ δὲ λόγοι ὄργανόν εἰσι τούτου τοῦ κόσμου.

Schweigegelübde hielt, weist Isaak darauf hin, daß *das Schweigen nicht nur den Geist weckt und diesen zu Gott lenkt, sondern, daß es auch den Körper stärkt und Kraft für sichtbare Taten verleiht.*[61]

Während bei den bisher genannten Beispielen das Schweigen der Anachoreten im Vordergrund stand, sollen im folgenden auch einige Texte, die sich dem koinobitischen Mönchtum widmen, besprochen werden.

Die Anweisungen des Symeon Studites oder Eulabes[62] wurden von seinem Schüler, Symeon dem Neuen Theologen, gesammelt und sind als Anhang zu dessen eigenen κεφάλαια πρακτικὰ καὶ θεολογικά überliefert.[63]

Die wichtigsten das Schweigen betreffenden Aussagen des Symeon Eulabes lassen sich in Kürze folgendermaßen zusammenfassen: *Der Mönch soll, wenn überhaupt, nur selten seinen Abt aufsuchen, Besuche anderer Mönchszellen soll er gänzlich meiden und nach gemeinsamen Mahlzeiten oder Zusammenkünften sofort gesenkten Hauptes in seine eigene Zelle zurückkehren. Es sei besser beim Zubettgehen ein kurzes Gebet zu sprechen, als vier Stunden in* ἀγρυπνία *mit unnützem Gespräch zu verbringen.*[64] *Selbst bei einem Krankenbesuch soll sich der Mönch davor hüten, zuviel zu sprechen, besonders dann, wenn mehrere anwesend sind, vor allem nicht ungefragt, um es später nicht zu bereuen.*[65] Symeon Eulabes erscheinen durch das Gespräch unter den Mönchen zwei der zentralen Bestandteile seiner asketisch-mystischen Konzeption gefährdet, nämlich zum einen die κατάνυξις, die Reue oder Zerknirschung, und zum anderen πένθος, die Trauer. *Wo diese beiden vorhanden sind, tritt nämlich auch göttliche Erleuchtung ein.*[66] Symeon der Neue

[61] *Ib.* p. 14: ..., ὅτι ἡ φυλακὴ τῆς γλώττης οὐ μόνον ἐξυπνίζει τὸν νοῦν πρὸς τὸν Θεόν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἔργοις τοῖς φανεροῖς, τοῖς διὰ τοῦ σώματος ἐνεργουμένοις, ἰσχὺν μεγάλην κρυπτῶς παρέχει εἰς τὸ τελεσθῆναι αὐτά.

[62] Beck, Kirche 584; H. J. M. Turner, St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood. Leiden 1990.

[63] Ed. H. Alfeyev, Syméon le Studite. Discours Ascétique (*SC* 460). Paris 2001. Der griechische Text auf den Seiten 72–130 entspricht *PG* 120, 668C c. 120–685C c. 152.

[64] 9,1–9 (Alfeyev) Μὴ παραβάλῃς δὲ κελλίῳ τινός, ἐκτὸς τοῦ ἡγουμένου, καὶ τούτου σπανίως· ... Ἀπὸ δὲ τῆς συνάξεως εὐθὺς ἐν τῷ κελλίῳ ὑποχώρει, εἶθ' οὕτως ἐν τῇ διακονίᾳ. Μετὰ δὲ τὰ ἀπόδειπνα ἔξωθεν τοῦ ἡγουμενείου βαλὼν μετάνοιαν καὶ αἰτῶν εὐχήν, πάλιν κεκυφὼς μετὰ σιωπῆς εἰς τὸ κελλίον ἀπότρεχε· κρεῖττον γὰρ ἓν τρισάγιον μετὰ προσοχῆς εἰς τὸ καθευδῆσαι ἢ ἀγρυπνία τεσσάρων ὡρῶν ἐν ὁμιλίαις ἀνωφελέσιν.
Dieses Beispiel bespricht auch Hausherr, L'hésychasme 260–261.

[65] *Ib.* 27, 5–10 ... οὕτως εἰπὲ αὐτῷ. «Πῶς ὁ Θεὸς ἐβοήθησέ σοι, πάτερ ἅγιε;» καὶ καθεσθεὶς δεδεμέναις ταῖς χερσί, σιώπα. Εἰ δὲ καὶ ἄλλοι εἰσὶ παραγενόμενοι ἐπισκέψεως χάριν, πρόσεχε μὴ προσομιλῆσαί τι ἢ γραφικὸν ἢ φυσιολογικόν, μάλιστα μὴ ἐρωτώμενος, ἵνα μὴ ὕστερον θλιβῇς.

[66] *Ib.* 9,10–11 Ὅμως ὅπου κατάνυξις καὶ πένθος πνευματικόν, ἐκεῖ καὶ ἔλλαμψις θεία. Zu diesem Thema siehe generell I. Hausherr, Penthos; la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien (*OCA* 132). Rom 1944.

Theologe legte die Anweisungen seines Lehrers für sich so aus, daß er zwar innerhalb des Klosters lebte, aber dennoch ein sehr zurückgezogenes Leben führte. Wie seiner Vita zu entnehmen ist, beteiligte er sich nur an Festtagen an gemeinschaftlichem Gebet.[67]

Auch in den byzantinischen Klostertypika und Stiftertestamenten sind Anweisungen zum Schweigen im Koinobion enthalten: Offenbar war es notwendig, schriftlich festzuhalten, daß Angehörige der Klostergemeinschaft während der Liturgie nicht miteinander sprechen sollen. Sie sollen die Liturgie freilich auch nicht durch Lachen oder sonst irgendwie stören.[68] Auch während der gemeinsamen Mahlzeiten hat der oder die für das Refektorium Zuständige (τραπεζάριος) dafür zu sorgen, daß nicht gesprochen wird. Hört man ein Wispern, so sollen die Betreffenden ermahnt und aufgefordert werden, in Gedanken Psalm 50, einen der Bußpsalmen, zu beten.[69]

In dem Typikon, das Theodora Palaiologina für das von ihr erneuerte Lips-Kloster um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert verfaßte,[70] wird für dieses Nonnenkloster ein „Schutzherr" (ἔφορος) eingesetzt. Die Begründung lautet, daß *Frauen von zarter und schwacher Natur, die daran gewöhnt seien, zu Hause zu bleiben und zu schweigen, einer starken Schutzherrschaft bedürfen.*[71] Einige Jahre später stellt auch Theodora Synadene ihre Stiftung, das Kloster Bebaia Elpis, unter den Schutz eines ἔφορος, in ihrem Typikon liest man allerdings nur den ersten Teil der Begründung.[72]

Was die Schweigegebote in den byzantinischen Typika anbelangt, so läßt sich festhalten, daß die Abschnitte, in denen das Schweigen (σιωπή) direkt genannt wird, nicht so aussagekräftig sind wie diejenigen Stellen, an denen das *unnütze Geschwätz* (ἀργολογία) angeprangert wird.[73]

Wie eingangs bereits erwähnt, ist uns ein Text überliefert, der sich zur Gänze dem Thema „Schweigen" widmet. Selbst wenn er nicht sehr umfang-

[67] Hausherr, L'hésychasme 261.

[68] P. Gautier, Le typikon du Sébaste Grégoire Pakourianos. *REB* 42 (1984) 926–938; sowie ders., Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè. *REB* 43 (1985) 972–977.

[69] Typ. Euerg. 992–1006. Vgl. Typ. Greg. Pak. a.O. 759–763; Typ. Kechar. a.O. 977–984.

[70] Das Typikon wurde von Theodora Palaiologina verfaßt, dann aber von einem anonymen *ghostwriter* überarbeitet, siehe Thomas – Hero, Foundation Documents 1254.

[71] Ed. H. Delehaye, Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues. Bruxelles 1921, 108, 5–7 ... καὶ μᾶλλον εἰ τύχοι γε ὂν γυναικῶν τῆς ἁπαλῆς καὶ ἀσθενοῦς φύσεως καὶ ἰσχυρᾶς ἐπικουρίας δεόμενον, ἅτε καὶ εἰθισμένων οἰκουρίᾳ (sic ms, nach A. M. Talbot in Thomas-Hero, Foundation Documents 1282 A. 3) καὶ τῇ ταῖς γυναιξὶ πρεπωδεστάτῃ σιγῇ· Siehe auch A.-M. Talbot, A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women. *The Greek Orthodox Theological Review* 30 (1985) 1–20, 11 sowie A. 51.

[72] Ed. H. Delehaye, *ib.* 29, 30ff.

[73] Siehe dazu unten S. 15–17.

reich ist,[74] so handelt es sich im Gegensatz zu den anderen bisher besprochenen Beispielen um einen für sich stehenden, in sich geschlossenen Text, der nicht Teil eines größeren Werkes ist. Sein Verfasser, Theoleptos von Philadelpheia (um 1250–1322), war zunächst verheirateter Diakon in Bithynien und bekämpfte schon in dieser Zeit die von Michael VIII. geschlossene Union mit der römischen Kirche. Im Alter von 25 Jahren verließ Theoleptos seine Frau, um acht Jahre lang als Asket zu leben, bevor er ganz in seine kirchenpolitische Laufbahn eintrat: unter Andronikos II. wurde er Metropolit von Philadelpheia (um 1284).[75] Großen Einfluß hatte Theoleptos als Seelenführer der jung verwitweten Irene-Eulogia Chumnaina, der Tochter des Nikephoros Chumnos[76] und Schwiegertochter des Kaisers Andronikos II.[77] Sie stiftete nach dem Tod ihres Mannes (1307) einen Großteil ihres Vermögens dem Kloster Philanthropos Soter in Konstantinopel, wohin sie sich auch als Nonne zurückzog. Kurz vor dem Tod des Theoleptos (1322) wurde dem Nonnenkloster das danebenliegende Mönchskloster angeschlossen. Als einziger der asketischen Traktate des Theoleptos ist derjenige über das Schweigen (περὶ σιωπῆς) an die M ö n c h e dieses Klosters gerichtet.[78]

Am Beginn steht die Überlegung, daß man zwar sehr auf *die Sinne des Körpers achten müsse, da durch sie der Stachel der Sünde in den menschlichen Körper eindringe, umsomehr gelte das aber für die Zunge, die für den Unachtsamen zur Ursache unzähliger Übel werden könne.*[79] Danach zitiert Theoleptos – freilich ohne seine Quelle ausdrücklich zu nennen (ὥσπερ ἀκούομεν) – aus der „Himmelsleiter" des Johannes Klimax folgenden Satz: *Besser ist es, aus großer Höhe auf die Erde zu fallen, als durch die Zunge zu Fall zu kommen.*[80]

[74] In der Edition (siehe A. 78) umfaßt der Text 100 Zeilen.

[75] Zur Person siehe *PLP* 7509; R. Sinkewicz, Theoleptos of Philadelphia, The Monastic Discourses. Toronto 1992, 1–24; A. C. Hero, The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia. Brookline 1994.

[76] Ein Großteil der Lebensgeschichte des Theoleptos ist durch den Epitaph, den Nikephoros Chumnos verfaßte, bekannt, siehe A. Sideras, Die byzantinischen Grabreden. Prosopographie, Datierung, Überlieferung. 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzantinischen Jahrtausend (*WBS* 19). Wien 1994, 251–254.

[77] Siehe dazu A. C. Hero, Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople. *BF* 9 (1985), 119–147; dies., A Woman's Quest for Spiritual Guidance: the Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina. Brookline 1986.

[78] Ed. R. Sinkewicz, a. O. 234–240.

[79] Ed. R. Sinkewicz wie oben A. 75, 10,2–4 Πολλὴν ὀφείλομεν τὴν περὶ τὰς αἰσθήσεις τοῦ σώματος ἐπιδείκνυσθαι φυλακήν, ἀδελφοί, ἐπειδὴ τὸ κέντρον τῆς ἁμαρτίας δι' αὐτῶν εἰσδύνον ἐν τῇ ψυχῇ θανατοῖ αὐτήν ... 7 ὡς ὄργανον αὐτὴν γινομένην τῷ ἀπροσεκτοῦντι μυρίων κακῶν.

[80] *Ib.* 8–9 κρεῖττον πεσεῖν ἀπὸ ὕψους εἰς γῆν ἢ ἀπὸ γλώσσης. Siehe oben S. 8.

Dies deswegen, da jemand, *der zu Boden fällt, zwar körperlichen Schaden oder auch den Tod erleide, derjenige aber, der nicht auf seinen Mund achte, beflecke seine Seele und schade zudem dem Nächsten in hohem Maße.*[81] *Er bereite sein Herz dem Teufel als Wohnstätte.*[82] *Die Zunge, die der Mensch von Gott als Organ erhalten habe, habe er nicht um Gott zu lästern, und auch nicht um über Mitmenschen schlecht zu sprechen oder sie zu verurteilen,* sondern unter anderem *um dem Schöpfer Lob zu singen, den Nächsten zu loben und ihm Nützliches zu sagen.*[83] *Demjenigen aber, der die Zunge einschließt, öffne sich das Tor der Erkenntnis* (θύρα τῆς γνώσεως).[84] *Ein Mann, der Herr über seine Zunge ist* (ἀνὴρ ἐγκρατὴς γλώσσης), *wende seine Seele zu Gott, und indem er acht gibt, bereite er sich zur Aufnahme der göttlichen Gaben.*[85] Es folgen nun im Traktat des Theoleptos insgesamt acht Absätze, die jeweils mit den Worten ὁ ἐν γνώσει σιωπῶν (*derjenige, der in Erkenntnis schweigt*) beginnen. Auch dieser anaphorische Beginn geht auf eine Formulierung in der Klimax zurück, wo πολυλογία und σιωπὴ ἐν γνώσει einander gegenübergestellt werden.[86] Es werden nun die für den Mönch positiven Folgen des Schweigens angeführt. So z.B. daß *der in Erkenntnis Schweigende die Augen des Körpers geschlossen, diejenigen der Seele aber geöffnet hat. Er sah eine geistige Sonne. Daher sieht er über Diesseitiges hinweg und richtet seinen Blick auf das Zukünftige.*[87] Dem entspricht in etwa, daß *er der Welt fremd geworden ist und seine Seele der kommenden Welt überantwortet.*[88] *Eingedenk seiner Fehler und im Wissen um das bevorstehende Gericht brachte er einen Geist der Reue oder Zerknirschung* (πνεῦμα κατανύξεως) *hervor. Und wie in einem Grab weilt er in seiner Zelle.*[89]

[81] *Ib.* 13–14 ὁ δὲ μὴ φυλάσσων τὸ ἑαυτοῦ στόμα καὶ ἑαυτοῦ τὴν ψυχὴν ἐλυμήνατο καὶ τὸν πλησίον τὰ μέγιστα ἔβλαψε.

[82] *Ib.* 20 καὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ οἰκίαν τῷ διαβόλῳ κατεσκεύασεν.

[83] *Ib.* 32–38 ἔλαβον γὰρ τὸ τοιοῦτον ὄργανον παρὰ θεοῦ, οὐχ ἵνα βλασφημίας κατὰ θεοῦ προσφέρω, οὐδὲ ἵνα ὑβρίζω τὸν ἀδελφὸν ἢ καταλαλῶ καὶ κατακρίνω αὐτὸν ἢ κατηγορῶ καὶ ψεύδομαι ἢ ἄλλο τι κακίας εἶδος ὃ διὰ τοῦ τοιούτου μέλους τὴν σύστασιν ἔχει ἐκπληρῶ, ἀλλ' ἵνα δόγματα ὀρθὰ προφέρω καὶ λόγους θεοῦ ἀπαγγέλω καὶ ἀνυμνῶ τὸν ποιητὴν καὶ ἐπαινῶ τὸν πλησίον καὶ ὑπαγορεύω αὐτῷ τὰ χρήσιμα ...

[84] *Ib.* 42–43 τῷ κλείοντι τὴν γλῶσσαν ἀνοίγεται ἡ θύρα τῆς γνώσεως.

[85] *Ib.* 48–50 Ἀνὴρ ἐγκρατὴς γλώσσης ἐπιστρέφει τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν πρὸς τὸν θεὸν καὶ σκοπεύων ἑτοιμάζει ἑαυτὸν πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων χαρισμάτων.

[86] *PG* 88, 852B.

[87] *Ib.* 58–60 Ὁ ἐν γνώσει σιωπῶν τοὺς τοῦ σώματος ὀφθαλμοὺς ἔκλεισε, τοὺς δὲ τῆς ψυχῆς ἤνοιξε· καὶ τὸν νοητὸν ἑώρακεν ἥλιον καὶ τῶν παρόντων ὑπερορᾷ καὶ τὰ μέλλοντα ἐνοπτρίζεται.

[88] *Ib.* 71–72 ... ἐξενώθη τοῦ κόσμου καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι τὸν ἑαυτοῦ παραπέμψας νοῦν ...

[89] *Ib.* 61–64 ... εἰς μνήμην τῶν ἑαυτοῦ πταισμάτων ἦλθε καὶ τῆς μελλούσης κρίσεως τὴν ἔννοιαν ἔλαβε καὶ ἔτεκε πνεῦμα κατανύξεως καὶ πένθος ἔπλεξε· καὶ ὡς ἐν μνημείῳ τῷ ἑαυτοῦ κελλίῳ παραμένων ...

All seine Sorge gilt dem Gericht Christi.[90] Theoleptos schließt seinen Traktat mit einer Anrufung an Christus, in der er ihn als denjenigen bezeichnet, der *als einziger über das Eintreten unseres Geistes in die Erkenntnis und dessen Austreten mittels der Zunge wachen kann.*[91]

Im Wesentlichen beruht der Text des Theoleptos von Philadelpheia also auf dem entsprechenden Abschnitt der Klimax des Johannes Sinaites. Daneben lassen sich nur noch biblische Zitate, v.a. aus der Septuaginta, eindeutig als Quelle identifizieren. Der von Theoleptos gewählte Begriff der ἐγκράτεια τῆς γλώσσης ist ihm aus der asketischen Literatur bekannt.[92]

ἀργολογία und als Gegensatz dazu gebildete Worte

Paulos, der Gründer des Euergetis-Klosters in Konstantinopel, ordnete um die Mitte des 11. Jahrhunderts in vier Büchern Auszüge aus den bedeutendsten asketischen Texten nach sachlichen Kriterien.[93] Das 47. Kapitel des 2. Buches ist folgendermaßen betitelt: *Über Reden und Schweigen, wie und wann man davon Gebrauch machen soll, und daß unnützes Geschwätz nicht ungescholten bleibt.*[94] Da es sich bei dieser Sammlung um ein kompila-

[90] *Ib.* 88–89 τὴν γὰρ μέριμναν αὐτοῦ πᾶσαν παρέστησε τῷ φοβερωτάτῳ βήματι τοῦ Χριστοῦ.

[91] *Ib.* 97–98 σὺ γὰρ μόνος δυνατὸς ὑπάρχεις φυλάξαι τὴν ἐν τῇ γνώσει εἴσοδον τοῦ νοῦ ἡμῶν καὶ τὴν ἐν τῇ γλώσσῃ ἔξοδον αὐτοῦ.

[92] Unter den im vorliegenden Beitrag genannten Autoren ist hierzu auf Johannes von Karpathos (siehe oben S. 4) sowie auf die Vita des Andreas von Kreta (siehe oben S. 7) zu verweisen. Aus den zahlreichen mit Hilfe der CD des Thesaurus Linguae Graecae (siehe oben A. 3) auffindbaren Stellen seien folgende herausgegriffen:
Basil. Caes., PG 31,440B Μάθε, διδάχθητι εὐαγγελικὴν πολιτείαν, ὀφθαλμῶν ἀκρίβειαν, γλώσσης ἐγκράτειαν, σώματος δουλαγωγίαν, φρόνημα ταπεινόν, ἐννοίας καθαρότητα, ὀργῆς ἀφανισμόν.
Ephr. Syr., Ἔργα II 340,6 (ed. PHRANTZOLAS, siehe A. 3) Ταῦτα δὲ τὰ τρία ἐργαλεῖά εἰσι πρὸς κατόρθωσιν ἀρετῶν καὶ τῆς ἐνθέου ἁγνείας, ἐγκράτεια γαστρὸς καὶ γλώσσης καὶ ὀφθαλμοῦ χαλινός.
Apophth. patrum (GUY) 1, 2: Λέγει αὐτῷ ὁ γέρων (*sc.* ὁ ἀββᾶς Ἀντώνιος)· «Μὴ ἔσο πεποιθὼς τῇ δικαιοσύνῃ σου, μηδὲ μεταμελοῦ ἐπὶ πράγματι παρελθόντι, καὶ ἐγκρατὴς γενοῦ γλώσσης καὶ κοιλίας.»

[93] BECK, Kirche 587. Εὐεργετινὸς ἤτοι συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων. I–IV. Athen ^{6}1985–1986. Weiterführende Literatur zur Synagoge ist auch bei THOMAS – HERO 469 A. 3 zu finden. Siehe auch M. MULLETT – A. KIRBY (Hrsg.), The Theotokos Evergetis and the eleventh century monasticism. Papers of the third Belfast Byzantine International Colloquium. 1–4 May 1992 (*Belfast Byzantine Texts and Translations* 6. 1). Belfast 1994; sowie DIES., Work and Worship at the Theotokos Evergetis. Papers of the fourth Belfast Byzantine International Colloquium. Portaferry, Co. Down. 14–17 September 1995 (*Belfast Byzantine Texts and Translations* 6. 2). Belfast 1997.

[94] Περὶ λόγου καὶ σιωπῆς, καὶ πῶς δεῖ καὶ πότε τούτοις χρᾶσθαι, καὶ ὅτι τὸ ἀργολογεῖν οὐκ ἀνέγκλητον. a. O. II 573.

torisches Werk handelt, erfährt man gegenüber den anderen, bereits besprochenen asketischen Schriften inhaltlich nichts Neues. Bemerkenswert ist jedoch, daß hier schon im Titel dem Schweigen das unnütze Geschwätz, die ἀργολογία / ἀργολογεῖν gegenübergestellt wird. Dieser Begriff tritt in byzantinischer Zeit sehr häufig auf, denn unnützes Reden wird als Gefahr betrachtet, die es zu meiden gilt.[95] Ein Blick in die modernen Lexika zeigt, daß ἀργολογία und ἀργολογεῖν zuerst bei Basileios von Kaisareia und in den Apophthegmata patrum belegt sind,[96] sowie im Lexikon des Hesych.[97] Bei Hesych, Photios und in der Suda dient ἀργολογία zur Erklärung von βαττολογία bzw. γλωσσαλγία. Nur im Lexikon des Ps.-Zonaras erhielt das Wort ein eigenes Lemma, in dem festgestellt wird, daß *jedes Wort, das nicht zu der in Christus begründeten Verwendung beiträgt, müßig ist.*[98] Dies geht auf Basileios von Kaisareia zurück; derselbe Wortlaut findet sich in seinen *Regulae brevius tractatae.*[99] Auch in den *Regulae morales* widmet Basileios ein Kapitel (c. 25) dem *unnützen Geschwätz und dem Haushalten mit wichtigen Worten.*[100] Er behandelt dieses Thema in Anlehnung an Mt. 12,36: *über jedes unnütze Wort, das die Menschen reden, werden sie am Tag des Gerichts Rechenschaft ablegen müssen.*[101] Selbst wenn darauf nicht ausdrücklich hingewiesen wird, ist doch wohl der Begriff ἀργολογία auch in anderen Texten vor dem Hintergrund dieses neutestamentlichen Zitats zu sehen. Unter den zahlreichen Stellen, die besonders in der monastisch-asketischen Literatur zu ἀργολογία zu finden sind,[102] verdient der alexandrinische Diakon Olympiodor[103] hervorgehoben zu werden. Er unterscheidet nämlich deutlich zwischen πολυέπεια und ἀργολογία. Auch *Paulus sprach* z.B. *viel, aber nur*

[95] Zu anderen Stellen im vorliegenden Beitrag, an denen der Begriff ἀργολογία erwähnt wird, siehe oben A. 49 (Dorotheos *PG* 88,1665B) sowie unten A. 114 (Apophthegmata Patrum).

[96] Siehe G. W. H. LAMPE (wie oben A. 3), *s. v.* ἀργολογία.

[97] Bei Hesych (ed. K. LATTE, Kopenhagen 1953) β 340 wird βαττολογία durch ἀργολογία und ἀκαιρολογία erklärt.

[98] Ps. Zonaras (ed. I. A. H. TITTMANN, Leipzig 1808) 296,14: ἀργολογία· πᾶν ῥῆμα μὴ συντελοῦν πρὸς τὴν προκειμένην ἐν Χριστῷ χρείαν, ἀργόν ἐστι.

[99] Basil. Caes., *Regulae brevius tractatae, PG* 31,1097D–1100A: ἐρώτ. κγ΄ Ἕως ποίων ῥημάτων ἡ ἀργολογία κρίνεται; Καθόλου πᾶν ῥῆμα τὸ μὴ συντελοῦν πρὸς τὴν προκειμένην ἐν Κυρίῳ χρείαν, ἀργόν ἐστι.

[100] Basil. Caes., *Regulae morales, PG* 31, 693C Περὶ ἀργολογίας καὶ περὶ τῆς τῶν σπουδαίων λόγων οἰκονομίας. Sowie *ib.* 744BC.

[101] Mt. 12,36 λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι πᾶν ῥῆμα ἀργὸν ὃ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως.

[102] Einen ersten Überblick darüber kann man sich durch eine Suche nach ἀργολογ- in der CD des Thesaurus Linguae Graecae (siehe oben A. 3) verschaffen.

[103] BECK, Kirche 416.

derjenige, dessen Sprechen sich über Gebühr erstreckt, sei als geschwätzig zu bezeichnen.[104]

Auch in den Typika byzantinischer Klöster wird die ἀργολογία immer wieder genannt. Hier ist vor allem das im 11. Jahrhundert entstandene Typikon des Klosters der Θεοτόκος Εὐεργέτις in Konstantinopel zu nennen.[105] Dieses war nämlich Vorbild für zahlreiche spätere Typika, die nicht nur dessen Inhalt, sondern auch den Wortlaut direkt oder indirekt übernommen haben.[106] Das 21. Kapitel handelt davon, daß *Mönche, die sich zur Arbeit oder zu einem anderen Dienst treffen und miteinander sprechen, Gefahr laufen, in* ἀργολογία *abzuschweifen. Sie müssen ermahnt werden und ihre Gespräche sollen von biblischen Themen handeln, da diese der Seele nützlich seien, oder sie sollen schweigen.*[107]

Eustathios von Thessalonike verwendet in seiner Schrift über die Mißstände im Mönchtum das zuvor nicht belegte Adjektiv ἀργολογικός sowie das entsprechende Adverb.[108]

Als Gegensatz zu ἀργολόγος bildet Theodoros Studites, bei dem man auch sonst oft Neubildungen entdeckt,[109] das Adjektiv χρησιμορρήμων, wenn er einen seiner Briefadressaten auffordert, nicht geschwätzig zu sein, sondern *Nützliches zu reden.*[110] Eine weitere in diesen Zusammenhang passende Neuschöpfung des Theodoros begegnet in einem Epigramm auf einen Reklusen (εἰς ἔγκλειστον), vermutlich auf Platon, seinen Onkel, der zeitweise als Rekluse lebte.[111] Bei der genannten Neubildung handelt es sich um das

[104] Olympiod. Alex., Comm. in Eccl., *PG* 93, 541C: Πλῆθος δὲ λόγων μὴ τὴν πολυέπειαν νόμιζε, ἀλλὰ τὴν ἀργολογίαν· καὶ γὰρ ὁ Παῦλος τὸν λόγον παρατείνων μέχρι μεσονυκτίου, ἀκόρεστος ἦν τοῖς ἀκούουσιν. ... ὁ γὰρ παρὰ τὸ δέον φθεγγόμενος καὶ ἕως ἑνὸς λόγου φλύαρος εἶναι λέγεται.

[105] Zur Datierung siehe THOMAS – HERO, Foundation Documents 454.

[106] Zur Vorbildwirkung dieses Typikons siehe THOMAS – HERO, Foundation Documents 441–442.

[107] Typ. Euerg. 875–883: Περὶ τοῦ τοὺς ματαιολογοῦντας καὶ ἀργολογοῦντας νουθετεῖσθαι παρὰ τοῦ κρείττονος· Εἴπερ τινὲς ὑμῶν ἐν ἐργοχείρῳ τινὶ ἢ καὶ ἄλλῃ διακονίᾳ συνέρχοιντο καὶ ματαίαις ἀπασχολοῖντο ταῖς ὁμιλίαις – εἴωθε γὰρ τοῦτο ταῖς συνελεύσεσιν –, εἶτα καὶ εἰς ἀργολογίας ἐκτρέποιντο – *ἐκ πολυλογίας γάρ*, φησίν, *οὐκ ἐκφεύξῃ ἁμαρτίαν* –, νουθετεῖσθαι παρὰ τοῦ κρείττονος μὴ παραιτείσθωσαν· ἐντελλόμεθα γὰρ αὐτῷ τοῦτο ποιεῖν ἐξ ἀγάπης, καὶ πείθειν, τῶν ψυχοβλαβῶν ἀφεμένους, ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν ὡς ψυχωφελῶν διαλέγεσθαι ἢ σιγᾶν·

[108] Eust. Opusc. (ed. Th. L. F. TAFEL Frankfurt/M. 1832 [ND Amsterdam 1964]) 252,13; 260, 86; zum Text siehe unten A. 124.

[109] G. FATOUROS, Zur Sprache des Theodoros Studites, in: Lexicographica Byzantina, hrsg. v. W. HÖRANDNER – E. TRAPP (*BV* 20). Wien 1991, 123–128.

[110] Th. Stud. Ep. 373,10.

[111] Ed. P. SPECK, a. O. (siehe A. 53) XCIV εἰς ἔγκλειστον; Übersetzung nach P. Speck. Zur Zuweisung an Platon und Möglichkeiten der genaueren Bestimmung der Jahre, in denen er als Rekluse lebte, siehe Speck, a. O. 252, Kommentar zur Überschrift des Epigramms.

Verb μακρορημῶ oder μακρορρημονέω – je nach Handschrift –,[112] das mit „wortreich oder weitschweifig reden" wiederzugeben ist und freilich das bezeichnet, was der Rekluse zu meiden hat. Bemerkenswert ist auch der abschließende Rat des Abtes des Studiu-Klosters: *Wenn du das kannst* – nämlich das Entfliehen der wortreichen Rede – *wirst du deswegen gerettet werden; wenn aber nicht, fliehe in das Leben derer, die gemeinsam leben.* Theodoros Studites empfiehlt also die koinobitische Lebensform als eine Form der Erleichterung monastischen Lebens.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß aus der byzantinischen monastischen und erbaulichen Literatur – man ist versucht zu sagen erwartungsgemäß – eine positive Einstellung zum Phänomen der Schweigsamkeit zu erkennen ist. Daneben lassen sich aber auch etwas differenziertere Bewertungen finden. Diese sind nicht besonders häufig, verdienen aber umsomehr eine genaue Betrachtung:

Schon in den Apophthegmata Patrum weisen die Sprüche der Wüstenväter darauf hin, daß die Bewertung des Schweigens vom Inhalt des Gesprochenen abhängig ist. So antwortet Abbas Poimen auf die Frage, ob *es besser sei zu sprechen oder zu schweigen, daß der, der um Gottes willen spricht, genausogut handelt wie derjenige, der um Gottes willen schweigt.*[113] Ähnliches antwortet auch ein nicht namentlich genannter junger Mönch auf dieselbe Frage, nämlich, daß *man leeres Geschwätz vermeiden, guten Worten aber Platz einräumen solle. Selbst dann dürfe man damit nicht zu viel Zeit verwenden.*[114] An anderer Stelle unterscheidet Abbas Poimen zwischen *denjenigen, die* nach außen hin *zu schweigen scheinen, in ihrem Inneren aber über andere Menschen urteilen,* – also n i c h t schweigen. *Hingegen könne jemand, der von früh bis abends spricht, ein schweigsamer Mensch sein, und das deswegen, weil er nur Notwendiges sagt.*[115] Ähnliches entnimmt man auch einem Brief aus dem Corpus der Erotapokriseis des Barsanuphios als Antwort auf die

[112] Aus metrischen Gründen ist μακρορημῶ vorzuziehen.

[113] Apophth. patrum *PG* 65,357D: ρμζ' Ἀδελφὸς ἠρώτησε τὸν ἀββᾶν Ποιμένα, λέγων· «Βέλτιόν ἐστι τὸ λαλῆσαι ἢ σιωπῆσαι;» Λέγει αὐτῷ ὁ γέρων, ὅτι «Ὁ λαλῶν διὰ τὸν Θεὸν καλῶς ποιεῖ καὶ ὁ σιωπῶν διὰ τὸν Θεὸν ὁμοίως.»

[114] Apophth. patrum (Nau) nr. 237: Ἀδελφὸς ἠρώτησε μικρὸν μοναχὸν λέγων· «Καλὸν τὸ σιωπῆσαι ἢ λαλῆσαι;» Λέγει αὐτῷ τὸ παιδίον· «Ἐάν εἰσιν οἱ λόγοι ἀργοί, ἄφες αὐτούς, εἰ δὲ καλοί, δὸς τόπον τῷ ἀγαθῷ καὶ λάλησον. Πλήν, κἂν ἀγαθοὶ ὦσι, μὴ χρονίσῃς, ἀλλὰ ταχέως κόψον καὶ ἀνάπαυε.»

[115] Apophth. patrum *PG* 65,329A: κζ' Εἶπε πάλιν, ὅτι «Ἔστιν ἄνθρωπος δοκῶν σιωπᾶν, καὶ ἡ καρδία αὐτοῦ κατακρίνει ἄλλους· ὁ τοιοῦτος πάντοτε λαλεῖ. Καὶ ἔστιν ἄλλος ἀπὸ πρωῒ ἕως ἑσπέρας λαλῶν καὶ σιωπὴν κρατεῖ· τουτέστιν, ὅτι ἐκτὸς ὠφελείας οὐδὲν λαλεῖ.»

Frage, ob man das Koinobion verlassen solle, um als Anachoret das Schweigen zu üben. Barsanuphios weist dieses Ansinnen entschieden zurück, da es nicht zum Heil des Fragestellers sei. *Schweigen bestehe nicht im Verschließen des Mundes. Spricht jemand Nützliches, so wird ihm dies als Schweigen ausgelegt werden. Spricht jemand aber auch nur e i n unnützes Wort, so ist ihm dies als Verfehlung anzurechnen.*[116] Anstatt der Anachorese rät er dem Fragesteller, sich in Demut (ταπείνωσις), Gehorsam (ὑπακοή) und Unterordnung (ὑποταγή) zu üben, was bedeute, den eigenen Willen aufzugeben.[117] An anderer Stelle liest man bei Barsanuphios, *daß nur das Schweigen als Form der Askese gutzuheißen ist, ein Schweigen als Ausflucht, aus Angst vor Unannehmlichkeiten ist hingegen schädlich.*[118]

In diese Richtung scheinen auch Anweisungen des Theodoros Studites zu gehen. In seinen Katechesen stellt er zumindest zweimal die Formulierungen εὔκαιρος σιωπή (*rechtes Schweigen, Schweigen zu rechten Zeit*) und εὔλογος/πρέπουσα λαλιά (*angemessenes Sprechen*) einander gegenüber.[119] Diese Worte werden von Studites nicht näher erläutert; sie finden sich beide Male in einer Aufzählung mönchischer Tugenden. Der Begriff „εὔκαιρος σιωπή" begegnet schon in den Apophthegmata Patrum. Dort bezeichnet Abbas Diadochos das *rechte Schweigen* als *Mutter der weisesten Gedanken.* An derselben Stelle wird auch die Seele eines geschwätzigen Menschen mit einem Bad, dessen Türen ständig offen stehen, verglichen. *So wie aus diesem die Wärme entweicht, entweicht auch aus jenem die Wärme der Seele durch den Mund.*[120] Das *Schweigen zur rechten Zeit* hat seinen Ursprung in der bekannten Stelle Ecclesiastes 3,7.[121] Theodoros Studites bezieht sich in seinen Briefen einige Male direkt auf dieses geläufige biblische Wort.[122] Der Aus-

[116] Barsanuph. ep. 554,14–18 (ed. F. Neyt – P. de Angelis-Noah – L. Regnault II 2 [*SC* 451]. Paris 2001, 714): Οὐδὲ γὰρ τὸ σιωπῆσαι στόματί ἐστιν αὕτη ἡ σιωπή. Ἔστι γὰρ ἄνθρωπος λαλῶν μυρίους λόγους χρησίμους, καὶ σιωπὴ αὐτῷ λογίζεται, καὶ ἔστιν ἄλλος λαλῶν ἕνα λόγον ἀργὸν καὶ λογίζεται αὐτῷ εἰς καταπάτησιν τῶν τοῦ Σωτῆρος μαθημάτων.

[117] *Ib.* 554, 10–12 (II 2,714): Εἰ δὲ μετὰ ἀληθείας σωθῆναι θέλεις, κτῆσαι ταπείνωσιν, ὑπακοήν τε καὶ ὑποταγήν, τοῦτ' ἔστι τὸ κόψαι τὸ ἴδιον θέλημα, καὶ ζῇς ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

[118] *Ib.* 481, 1–7 (II 2,584): Ἐρώτησις· Καὶ πῶς εἶπάς μοι Πάτερ, ὅτι καλή ἐστιν ἡ σιωπή· ἐὰν οὖν ταύτῃ χρήσωμαι, δοκῶ ἀποφεύγειν καὶ βλάπτομαι. Πῶς οὖν ἐστιν; Ἀπόκρισις· Ὅτε κατὰ ἄσκησιν μετέρχῃ τὴν σιωπήν, τότε καλή ἐστιν. ὅτε δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ φοβούμενος τὴν ταραχὴν σιωπᾷς, τότε βλαβερά ἐστιν.

[119] Th. Stud., Megale Katechesis (zur Edition siehe oben A. 53), 235, 239.

[120] Apophth. patrum (Guy) 2,12,1–6: Εἶπεν ἀββᾶ Διάδοχος· «Ὥσπερ αἱ τῶν λουτρῶν συνεχῶς ἀνοιγόμεναι θύραι θᾶττον τὴν θέρμην ὠθοῦνται πρὸς τὰ ἔξω, οὕτως καὶ ἡ ψυχή, ὅταν πολλὰ θέλῃ διαλέγεσθαι, κἂν καλά ποτε λέγῃ, τὴν ἑαυτῆς θέρμην διὰ τῆς φωνητικῆς πύλης διαφορεῖ. Καλὴ οὖν ἡ εὔκαιρος σιωπὴ οὐδὲν ἕτερον οὖσα ἢ μήτηρ ἐννοιῶν σοφωτάτων.»

[121] *Eccl.* 3,7 καιρὸς τοῦ σιγᾶν καὶ καιρὸς τοῦ λαλεῖν.

[122] Th. Stud. Ep. 24,11; 219,15–17; 439,3.

druck εὔκαιρος σιωπή wird aber auch schon von Autoren wie Gregor von Nyssa, Theodoret von Kyrrhos oder Kyrill von Alexandreia mit und ohne direkten Bezug zum alttestamentlichen Zitat gebraucht. Hervorzuheben ist eine Formulierung des Basileios von Seleukeia im 5. Jahrhundert, der in Bezug auf Christus sagt: Dieser schwieg zunächst über seine Berufung, *Schweigen zur rechten Zeit versteht es nämlich, sich zu einem stimmgewaltigen Herold zu wandeln.*[123] Auf das Gegenstück zum „rechten Schweigen" stößt man in einem Text des Eustathios von Thessalonike in seiner Schrift gegen die Mißstände im Mönchtum. In diesem Zusammenhang bezeichnet er *die Geschwätzigkeit als eine der schlimmsten Krankheiten. Erst wenn sie geheilt sei, könne die Zunge, entsprechend dem Spruch Salomons, ein Lebensbaum sein. Es sei gegen den Willen Gottes, in geschwätziger Art und Weise* παρα-καίριον – also *zur Unzeit – zu sprechen.*[124] Bemerkenswert ist, daß Eustathios für „Geschwätzigkeit" nicht ἀργολογία, sondern das ältere in dieser Bedeutung in den modernen Lexika nur bei Euripides und Philo[125] sowie bei Gregor von Nazianz[126] belegte Wort γλωσσαλγία gebraucht.[127]

Im Euergetis-Typikon, das wie gesagt eine große Vorbildwirkung auf spätere Typika hatte, wird die ἄκαιρος ὁμιλία während der Mahlzeiten kritisiert. Sie störe nämlich die übliche Lesung.[128] Ebenso werden im Typikon der Theodora Synadene, das in seiner ersten Fassung um 1300 für das von ihr gegründete Kloster der Theotokos βεβαία ἐλπίς geschrieben wurde,[129] ganz allgemein die Nonnen davor gewarnt, *zu unpassender Zeit*, ἀκαίρως, *ohne Notwendigkeit und ohne Wissen der Vorgesetzten zu*

[123] Basil. Seleuc., *PG* 85, 296A: ... καὶ αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ σιωπᾷ. Οἶδε γὰρ εὔκαιρος σιωπὴ μεγαλόφωνος γενέσθαι κῆρυξ. Ἐπειδὴ δὲ καὶ αὐτὸν λοιπὸν ὁ καιρὸς εἰς τὸ διδάσκειν ἐκάλει, πρῶτον τοῖς θαύμασι διανίστησι,...

[124] Eust. Opusc. (wie in A. 108) 260,79ff. ... οἷα μὴ ἐθέλων ἀκούειν Σολομῶντος εἰπόντος· ἴαμα γλώσσης δένδρον ζωῆς (cf. *Pr.* 15,4 ἴασις γλ. δ. ζ.). ... Ἀληθῶς γὰρ δεινοτάτη νόσος καὶ ἡ γλωσσαλγία. Εἰ δέ που ἰατρευθῇ, ἀφίησι τὴν γλῶσσαν δένδρον εἶναι ζωῆς, ταὐτόν δ' εἰπεῖν, θεοῦ τοῦ εἰπόντος· ἐγώ εἰμι ἡ ζωή· καὶ μηδὲ ἐθέλοντος, παρακαίριόν τι λαλεῖσθαι ἀργολογικῶς· ὑπὲρ οὗ λόγος ὄφλεται τῷ κακολογοῦντι.

[125] Siehe *LSJ s. v.* γλωσσαλγία.

[126] Siehe G. W. H. Lampe (wie in A. 3), *s. v.* γλωσσαλγία.

[127] Siehe Photios γ 157 (ed. Chr. Theodoridis Berlin 1982) γλωσσαλγίαν· ἀργολογίαν
Suda γ 294 (ed. A. Adler, Stuttgart 1928) γλωσσαλγίαν· ἀργολογίαν
Hesych γ 687 (ed. K. Latte, Kopenhagen 1953) γλωσσαλγία· φλυαρία
Zonaras γ 440,23 (ed. I. A. H. Tittmann, Leipzig 1808) γλωσσαλγία· ἡ φλυαρία καὶ τὸ διὰ κενῆς λαλεῖν.

[128] Typ. Euerg. 359.

[129] Siehe Thomas – Hero, Foundation Documents 1512.

Gesprächen zusammenzukommen und über Dinge zu sprechen, die sie nicht betreffen.[130]

Vereinzelt findet man in der byzantinischen monastischen Literatur auch eindeutig negativ bewertete Formen des Schweigens. In den schon erwähnten Erotapokriseis des Barsanuphios stößt man beispielsweise auf ein vom Teufel initiiertes Schweigen (ἡ παρὰ τοῦ διαβόλου σιωπή).[131] Dabei handelt es sich um eine Form der Ausflucht. Barsanuphios verwendet diesen Ausdruck nämlich in Bezug auf die Möglichkeit, nach mehrmaliger erfolgloser Ermahnung eines Mitbruders dessen berechtigtes Zurechtweisen zu unterlassen. Eine vergleichbare negative Ausformung des Schweigens kennt Neophytos Enkleistos:[132] das *Feindschaft stiftende Schweigen*, die σιω-πὴ ἐχθροποιός.[133] An der betreffenden Stelle, in den Erläuterungen zu den Geboten des Alten und Neuen Testaments, handelt es sich um die Auslegung eines Abschnittes aus dem Matthäus-Evangelium (Mt. 18, 15–20), nämlich um die Verpflichtung, den Bruder, der sündigt, zurechtzuweisen. Das *Feindschaft stiftende Schweigen* wird durch die Verfehlung des einen gegen den anderen hervorgerufen und könnte die Unterlassung dieser Zurechtweisung bewirken. Ob dieser Ausdruck auf Kyrill von Alexandreia zurückzuführen ist, der die Formulierung ἁμαρτία ἐχθροποιός gebraucht,[134] kann nicht behauptet werden. Es bleibt aber zumindest festzuhalten, daß der Gedanke ein ähnlicher ist.

Neophytos verfaßte neben seinen homiletischen und exegetischen Werken im Jahre 1214 auch eine testamentarische Klosterregel für seine zahlreichen Schüler. Er lebte zwar als Rekluse, aber in engem Kontakt zu dem durch seine Anziehungskraft entstandenen Kloster. Man ist erstaunt, in seinen Richtlinien Folgendes zu lesen: *Reden ist besser als Schweigen. Schweigen nützt nur dem einem, der sich darin übt, während vom Gespräch auch viele andere profitieren können.* Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß sich

[130] Ed. H. Delehaye (vgl. oben A. 71), 55,17ff.: Ταύτῃ τοι καὶ οὐχ ἕξει τις τὸ παράπαν ἐξουσίαν καὶ ἄδειαν ἐν ὑμῖν, οὐδὲ μίαν ἀπὸ τῶν ἐν χερσὶν ἀργίαν ἄγουσα ἔργων, ἀκαίρως καὶ χρείας ἐκτὸς καὶ γνώμης δίχα τῆς διδασκάλου συνελθεῖν εἰς ὁμιλίαν ἔξω τῆς κέλλης ἑτέρᾳ καὶ λαλεῖν περὶ τῶν μὴ ἀνηκόντων αὐταῖς...

[131] Barsanuph. ep. 93, 29 (ed. F. Neyt – P. de Angelis-Noah – L. Regnault I 2 [*SC* 427]. Paris 1998, 394).

[132] Beck, Kirche 633.

[133] Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα. Τόμος Α'. Δέκα λόγοι περὶ τοῦ Χριστοῦ ἐντολῶν. Πεντηκοντακέφαλον (ed. N. Gr. Zacharopoulos – I. D. Karabidopoulos *et al.*, Paphos 1996), I E 3,15 «ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου», ὃν μικροῦ δεῖν ἔμελλες ζημιωθῆναι διὰ σιωπὴν ἐχθροποιὸν τῆς ἐκείνου πρὸς σὲ ἁμαρτίας.

[134] Cyrill. Alex., *PG* 70, 1048A. 72, 493D.

diese Sätze auf die Unterweisung der Mönche durch den Reklusen beziehen und nicht auf die Mitglieder der Klostergemeinschaft im allgemeinen. Neophytos möchte seinen Nachfolger, speziell *wenn dieser redebegabt sein sollte*, nicht von der *Rede zur rechten Zeit* (εὔκαιρος ὁμιλία) abhalten. *Dies lehrte nämlich auch Christus, der einerseits unter den Menschen anwesend war und sie lehrte, sich aber andererseits zu Stille und Gebet zurückzog. Auf diese Art und Weise könne man aus beidem Nutzen ziehen.*[135]

Derartig differenzierte Bewertungen des Schweigens finden sich aber nur in geringer Zahl, die überwiegend in der byzantinischen monastischen Literatur vertretene Haltung gegenüber dem Phänomen der Schweigsamkeit auch in extremer Ausformung ist eine positive.

[135] Τυπικὴ διαθήκη (ed. I. Tsiknopoullos, Κυπριακὰ Τυπικά. Leukosia 1969) 85, 10–16 (c. 14): Οὐκ ἀπείργω δὲ αὐτὸν τῆς πνευματικῆς πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς εὐκαίρου ὁμιλίας, καὶ μάλιστα τὸν προφορὰν λόγου καὶ γνώσεως εὐμοιροῦντα. Μείζων ὁ λόγος τῆς σιωπῆς· ὅτι σιωπὴ μὲν τὸν ἐργάτην αὐτῆς ὠφελεῖ μόνον, ὁ δὲ λόγος καὶ ἄλλους ὠφελεῖ πλείστους· τοῦτο γὰρ καὶ ὁ δεσπότης Χριστὸς ἐδίδαξεν ἔργῳ, πῇ μὲν ἐπιχωριάζων καὶ διδάσκων τοὺς ὄχλους, πῇ δὲ ἐν τῷ ὄρει καὶ τῇ ἡσυχίᾳ σχολάζων καὶ τῇ εὐχῇ. Εἴ γε καὶ ἡμεῖς ποιοῦμεν οὕτως, ἑκατέρωθεν δρεψόμεθα τὴν ὠφέλειαν.

SONJA SCHÖNAUER / BONN

AUS DEM PAPIERKORB DES LBG[1]

Das bisher zur Hälfte fertiggestellte *Lexikon zur byzantinischen Gräzität* (LBG) bezieht sein Wortmaterial in erster Linie aus der Exzerpierung von Primärtexten sowie aus Indices. Hinzu kommen als weitere Quellen die Lexika, die es zu ersetzen anstrebt,[2] nämlich Du Cange, Sophocles und der Tgl,[3] des weiteren neugriechische Lexika, dialektbezogene, textsortenbezogene und etymologische Lexika sowie Sammlungen von Athesaurista, außerdem private Wortsammlungen von Gelehrten, von Emmanuel Miller, der nicht nur eine umfangreiche Zettelsammlung hinterließ,[4] sondern auch sein Arbeitsexemplar des Tgl, das er mit zahlreichen handschriftlichen Notizen füllte, und von Chariton Charitonides, der ebenfalls sein Exemplar des Tgl annotierte, welches aus technischen Gründen jedoch nur zum Teil exzerpiert werden konnte.[5]

Aus den gleichen Quellen wie das LBG selbst speist sich natürlich auch dessen Papierkorb für unbrauchbares Material. Dabei ist es wohl unnötig zu sagen, daß der größte Teil dessen auch getrost darin liegenbleiben kann. Als Beleg pro Wort sind drei bis vier Stellen mehr als ausreichend,[6] gegebenenfalls um die Stellen ergänzt, an denen ein Wort in einer neuen oder

[1] Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts, erstellt von E. Trapp unter Mitarbeit von W. Hörandner, J. Diethart u.a. Wien 1994–. – Die Erstfassung dieses Beitrags war ein Vortrag anläßlich der Tagung der „Arbeitsgemeinschaft deutscher Byzantinisten" im Februar 2001 in Freiburg, der für den Druck leicht überarbeitet und erweitert wurde.

[2] Vgl. E. Trapp, Stand und Perspektiven der mittelgriechischen Lexikographie, in: E. Trapp u.a. (Hrsg.), Studien zur byzantinischen Lexikographie. Wien 1988, 39.

[3] Ch. Du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lyon 1688; E. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. Cambridge 1887; Thesaurus graecae linguae I–VIII. Paris 1831–65.

[4] Cod. Par. suppl. gr. 1214–1218; vgl. Trapp, a.O. 27.

[5] Dieses Handexemplar ruht zur Zeit in der Bibliothek der Aristoteles-Universität Thessaloniki. Es müßten die einzelnen Einträge vorort exzerpiert werden.

[6] Vgl. E. Trapp, Das Lexikon zur byzantinischen Literatur, in: W. Hörandner und E. Trapp (Hrsg.), Lexicographica Byzantina. Wien 1991, 287.

ungewöhnlichen Bedeutung verwendet wird. Vielfachbelege werden also generell dezimiert, nur die ältesten behalten. Schwieriger, da weniger eindeutig, ist die Situation bei den seltenen Wörtern oder bei denen, die durch Lese- oder Abschreibefehler teilweise bis zur Sinnlosigkeit entstellt sind. Diese werden häufig gerade durch die zu ersetzenden Lexika beigesteuert, und dort treten bei der Bearbeitung der Lemmata auch die meisten Probleme auf.

Der Tgl ist eine umfangreiche und ergiebige Sammlung, die aber auch eine Vielzahl von fehlerhaften Lesarten und in ihrer Bedeutung rätselhaften Wörtern enthält. Diese zu verifizieren wird dadurch erschwert, daß die Stellenangaben sich häufig auf längst durch modernere Editionen ersetzte oder schwer zugängliche Werke beziehen. Hat man die betreffende Stelle endlich gefunden, so mag sich herausstellen, daß der Fehler längst emendiert wurde oder die abweichende Lesart in der gültigen Edition nicht einmal im *apparatus criticus* genannt wird – dann hat man natürlich keine Handhabe, das Wort zu bewahren.

Unangenehmer noch ist die Lage bei Du Cange. Oft sind hier nicht einmal Texteditionen angegeben, sondern wurden die Wörter aus Handschriften zitiert. Im Falle der Pariser Handschriften folgen diese noch dazu einer älteren Zählung, nach der sie im Katalog von Omont in der Regel nur mit Mühe zu finden sind. Viele der Handschriften botanischen oder alchimistischen Inhalts mit einer Fülle von zweifelhaften Lesarten sind zudem bis heute noch nicht ediert. Dies wiederum veranlaßt dazu, unsichere Lemmata, die keine Unterstützung aus einem zweiten, greifbaren Beleg erhalten, nicht ins LBG zu übernehmen.

Anders verhält es sich mit den Notizen Millers. Zwar verweist auch er meist auf Handschriften; er ist dabei aber erfreulich präzise. Zudem sind viele der von ihm untersuchten Werke inzwischen ediert, so daß sich die betreffenden Stellen nach seinen Angaben leicht finden und überprüfen lassen. Durch Beispiele ähnlicher Wortbildung verleiht er vielen der ausschließlich bei ihm verzeichneten Wörter Glaubwürdigkeit. Dennoch enthält auch sein Wortmaterial einiges von zunächst irreparabler Fehlerhaftigkeit, anderes wird durch die Ergebnisse neuerer Editionen entwertet.

Zu den Abfallprodukten des LBG gehören somit nicht verifizierbare Handschriftenvarianten; Fehllesungen, sofern sie nicht mehr zu reparieren sind und dann möglicherweise per Verweis der korrekten Wortform zugeordnet werden können; ihrer Bildung nach griechisch aussehende, aber unverständliche Wörter; außerdem nur in lateinischer Umschrift vorkommende Wörter sowie lateinische Wörter in griechischer Umschrift. Des weiteren muß auch auf Wörter verzichtet werden, die aus dem gesetzten

zeitlichen Rahmen fallen.[7] Wörter, die bei Autoren belegt sind, deren Werk nach 1500 entstanden ist, findet man nicht selten im Tgl, im Du Cange und bei Miller; im Rahmen des LBG muß jedoch auf sie verzichtet werden. Davon als Quellen betroffen sind auch Urkunden, die nach 1500 geschrieben wurden, ebenso Fälschungen, deren Entstehung man nach diesem Zeitpunkt ansetzen muß. Es wäre vielleicht sinnvoll, Wortneuschöpfungen in diesem Bereich einmal einer eigenen Studie zu unterziehen.

Da die Auswahlkriterien, die über die Erhaltung oder Verwerfung eines Wortes entscheiden, damit klar zu sein scheinen, muß sich im Anschluß die Frage stellen, warum man sich überhaupt noch mit Teilen des verworfenen Materials befassen sollte. Tatsächlich haben aber einige dieser Wörter ihre interessanten Aspekte: Es gibt Wörter, die zu verwerfen, nur weil sie sich nicht mit ausreichender Sicherheit oder gar nicht belegen lassen, man fast bedauert. Es gibt Wörter, bei denen man sich wundern könnte, warum sie in frühere Lexika Aufnahme fanden. Es gibt Skurrilitäten. Eine kleine Auswahl von Wörtern, die bis auf eines aus verschiedenen der genannten Gründe im 4. Faszikel des LBG nicht zu finden sind, möchte ich im folgenden vorstellen.

1) In den Notizen von Miller findet sich das Wort ἡμίφρων mit dem Verweis auf den cod. Par. 2417,44v; der dort überlieferte Text sind die *Apotelesmatica* des Hephaistion von Theben. Die betreffende Stelle lautet:

> τὸ δὲ τοῦ Λέοντος δωδεκατημόριον ὅπερ εἰς καρδίαν καὶ τὰ περὶ αὐτὴν κατανοεῖται, ἔστιν οἶκος Ἡλίου, ἡμερινόν, τετράπουν, στειρῶδες, βασιλικόν, ἀρσενικόν, χερσαῖον, ἀσελγές, ἡμίφωνον.[8]

ἡμίφωνος, mit der Grundbedeutung „nur halb fähig zu sprechen", ist kein seltenes Wort. Auch inhaltlich paßt es in diese Reihe von Eigenschaften, die dem Tierkreiszeichen des Löwen zugeschrieben wird. Gestützt wird das Wort ferner durch ein weiteres Vorkommen etwas später im Text sowie an den zwei entsprechenden Stellen einer Epitome.[9] Außerdem findet man zur Bezeichnung der Eigenschaften anderer Sternzeichen die Adjektive φωνῆεν und ἄφωνον.[10] Das Wort ἡμίφρων hingegen, das Miller im Parisinus gelesen zu haben glaubt, wird an keiner der betreffenden Stellen im *apparatus criticus* genannt. Es kann also nicht erhalten werden, denn obwohl die

[7] 9.–12. Jahrhundert mit „den zeitlichen Randbereichen des 4.–8. bzw. 13.–15. Jh.s", vgl. ebda. 285.

[8] Hephaistionis Thebani Apotelesmatica (Pingree) I–II. Leipzig 1993/94, I 13,2.

[9] Ebda. I 24,6 sowie II 143,20; 153,29.

[10] ἄφωνον ebda. I 10,16; 19,9; 28,24 etc., φωνῆεν ebda. I 4,2; 6,16; 8,25 etc.

Wortbildung nicht unmöglich erscheint und -φρων ein recht produktives Hinterglied bei der Komposition von Adjektiven ist,[11] fehlt jeder Beleg für den Gebrauch des Wortes.

2) Ebenfalls bei Miller notiert ist das Substantiv θηλυτροπικόν, grob übersetzt mit „weibliches Sonnenwendzeichen“ und zu finden im cod. Par. suppl. gr. 501,8r. In seiner eigenen Edition des Textes, eines Gedichts astronomischen Inhalts, das man zunächst Theodoros Prodromos zuschrieb,[12] vermerkt Miller das Wort zwar als *varia lectio* im kritischen Apparat, läßt den Text aber lauten:

Καρκίνος θῆλυ, τροπικὸν τῆς ὥρας τῆς θηρείας.[13]

Dies scheint auch die richtige Entscheidung gewesen zu sein. Sie erfährt eine Bestätigung durch die Beschreibung des Steinbocks, des zweiten Tierkreiszeichens, dessen Herrschaft mit einer Sonnenwende beginnt. Der Text lautet dort:

Αἰγόκερως χειμερινὸν καὶ τροπικόν, γεῶδες,
Θῆλυ, πρὸς νότον κείμενον ἐν κλίματι Συρίας.[14]

Hier ist θῆλυ als alleinstehendes Adjektiv eindeutig. Größere Wahrscheinlichkeit könnte man θηλυτροπικόν noch zubilligen, wenn als Gegensatz auch ἀρρενοτροπικόν belegt wäre; dies ist jedoch nicht der Fall.

3) Das seltsame Wort θομφάνηχος stellte schon Zonaras vor Probleme, der in seiner *Epitome historiarum* die Frage stellte: „τί σημαίνει τὸ θομφάνηχος;“[15] Die Frage war sogar leicht zu beantworten, da sie in den Kontext der in Genesis, Kap. 41 beschriebenen Ereignisse gehört. Dort erfährt man, daß der Pharao Joseph einen ägyptischen Namen gab, der in der Biblia Hebraica צפנת פענח (Tsophnát Panéach) lautet; in der Septuaginta wurde daraus Ψονθομφανηχ (sic).[16] Der Name wird jedoch dort, im Gegensatz zu hebräischen Namen, nicht erklärt. Bei Origenes findet sich die Auslegung

[11] 224 Komposita sind erfaßt bei C. D. Buck / W. Petersen, A Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives. Chicago 1945, 257f.

[12] Daß es höchstwahrscheinlich von Konstantinos Manasses stammt, teilte mir dankenswerterweise Prof. W. Hörandner mit (vgl. ders. [Hrsg.], Theodoros Prodromos: Historische Gedichte. Wien 1974, 48f. u. A. 76a).

[13] E. Miller (ed.), Poèmes astronomiques de Théodore Prodrome et de Jean Camatère. Paris 1872, Nr. I 395 (nach dem cod. Vind. phil. gr. 110, ff. 533r–538r).

[14] Ebda. Nr. I 417/8.

[15] Ioannis Zonarae epitome historiarum IV (L. Dindorf). Leipzig 1868–71, 263,10.

[16] Vgl. Gen. 41,45.

„Ψονθομφανὴχ ὃ ἑρμηνεύεται ᾧ ἀπεκαλύφθη τὸ μέλλον“.[17] Gesenius gibt dagegen die Umschreibung „Es spricht der Gott, er lebt“.[18] So interessant die Frage auch sein mag, ist sie doch für das LBG irrelevant, da Eigennamen keine Aufnahme finden und man θομφάνηχος trotz seiner griechisch anmutenden Endung auch nicht als sinnvolle Entlehnung aus einer anderen Sprache ansehen kann.

4) θρήνη ist ein aus den von Gottlieb Tafel edierten *Opuscula* des Eustathios von Thessalonike stammendes Wort. In der Schrift „Adversus implacabilitatis accusationem“ heißt es:

Οὐ θαρρῶ γυμνοῦν τὸ πρόσωπον διά τινα ἢ σφῆκα ἢ θρήνην, εἴτε καὶ ἀυτὴν μέλισσαν, τὴν ἄλλως μὲν γλυκεῖαν, τῷ δὲ κέντρῳ πικραίνουσαν.[19]

Der Textzusammenhang legt eine Korrektur zu ἀνθρήνην als Quasi-Synonym zu σφῆκα nahe. Erstaunlicherweise wird im Tgl das Wort mitgeschleppt,[20] obwohl dort die Korrektur ebenfalls empfohlen wird.

5) Um einen Grenzfall handelt es sich bei einem weiteren aus den *Opuscula* des Eustathios stammenden Wort, das ebenfalls durch den Tgl weiterhin in Umlauf blieb.[21] Es kommt nur an einer bekannten Stelle vor, nämlich in der Schrift „De emendanda vita monachica“:

Καὶ οὕτω μὲν θυμοβολεῖς οὐ πρεπόντως, οὔτε σοί, οὔτε ἄλλῳ τινὶ πρὸς ἀκρίβειαν Χριστιανικήν.[22]

Im Handwörterbuch von Pape ist das Wort θυμοβολέω noch erfaßt mit der recht unbeholfen klingenden Übersetzung „Zorn auf jemanden werfen“. Bei Liddell/Scott hat man davon abgesehen, es zu übernehmen. Dort findet man aber das in Hesiods Ἔργα καὶ ἡμέραι, Vers 799 vorkommende Wort θυμοβορέω, das mit der Bedeutung „das Herz verzehren“ auch bei Eustathios passen würde. Im Gegensatz zu θυμοβολέω gibt es zu θυμοβορέω sogar ein Adjektiv θυμοβόρος („herzzernagend“), für das bei Liddell/Scott mehrere Stellen belegt sind. Man kann Tafel jedoch keineswegs einen Lesefehler unterstellen, da der *codex unicus* eindeutig

[17] Origenes, Selecta in Genesim. *PG* 12, Sp. 136A.

[18] W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 17. Aufl. 1915 (unveränderter Nachdruck Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962), mit Verweis auf andere Deutungen.

[19] Eustathii Metropolitae Thessalonicensis Opuscula, ed. Th. L. F. Tafel. Frankfurt am Main 1832 (Nachdruck Amsterdam 1964), 110,40–43.

[20] Tgl s.v.: „[θρήνη ex ἀνθρήνη corruptum ap. Eustath. Opusc. 110,41.]“

[21] Ebda. Bd. IV (Z–K) 447.

[22] Eustathii Opuscula (vgl. Anm. 19) 225,21–23.

θυμοβολεῖς überliefert.[23] Die Möglichkeit besteht allerdings, daß der Kopist ϱ und λ in der Vorlage verwechselt hat; das Ergebnis sah glaubwürdig aus und wurde demnach zunächst für eine Neuschöpfung des Eustathios gehalten. Auch im LBG wurde es beibehalten; die Wahrscheinlichkeit ist jedoch gegeben, daß es sich um ein *ghost word* handelt.

6) Das Wort καμώματα fand Miller im cod. Par. gr. 1043A,3r. Der Titel der betreffenden Schrift lautet im Katalog von Omont: *Synesii homilia de regno, ad Arcadium imperatorem, lingua graeca vulgari*. Hätte die Schrift tatsächlich von Synesius gestammt, so wäre Millers Notiz von Wert gewesen. Hier gibt jedoch der Zusatz „lingua graeca vulgari“ den Hinweis darauf, daß es sich um eine spätere Bearbeitung des Originals handelt. Die Hs. selbst wurde zudem erst 1697 von Sebastos Trapezuntios geschrieben und liegt somit nicht mehr innerhalb des zeitlichen Rahmens des LBG.[24] Allerdings ist τὸ κάμωμα als volkssprachliches Wort bei Kriaras so reichlich belegt, daß man auf diese weitere, zumal späte Stelle im LBG verzichten kann.

7) In einer Urkunde aus dem Oktober des Jahres 1226[25] findet man eine Reihe von Unterschriften, von denen eine dem κατωδιάκονος Βασίλης καὶ νομικὸς ταβουλάριος χώρας Παλαιοκάστρου gehört.[26] Was hat man sich unter einem κατωδιάκονος vorzustellen? Caracausi[27] übersetzt mit „Subdiakon“: Dies erscheint gewagt, zunächst einmal, weil man als Präfix eher ὑπο- als κατω- hätte erwarten müssen. Das direkt folgende Lemma bei Caracausi zeigt, wie man sich die Bedeutung von κατω- gewöhnlich vorzustellen hat: κατωκαστελλᾶνος, „commandante del castello inferiore“, also „Kommandant der Unteren Burg“ (in den beiden angeführten Textstellen der von Palermo), aber keineswegs ein untergeordneter Kommandant! Auch in κατωκάστελλον, κατωμέρος, κατωρύακον, κατωτέρως und Κατωχωράφιον[28] hat κατω- als Präfix nur eine örtliche, nicht aber eine hierarchische Bedeutung.

Die übrigen Unterschriften der genannten Urkunde, teils in griechischer, teils in lateinischer Sprache, weisen den Weg zur Klärung der Frage.

[23] Codex Basileensis A. III. 20 (s. XIII), f. 185(186)r,1.

[24] Vgl. H. Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale I. Paris 1886, 210.

[25] A. Pratesi, Carte latine di abbazie calabresi provenienti dall'archivio Aldobrandini (*Studi e testi* 197). Vatikanstadt 1958, 348–350 (Nr. 149).

[26] Ebda. 349.

[27] G. Caracausi, Lessico greco della Sicilia e dell'Italia meridionale. Palermo 1990.

[28] Ebda., übersetzt mit „castello inferiore (= castello a mare)“, „parte inferiore“, „parte inferiore del torrente“, „più sotto“, „campo inferiore“.

Der Reihe nach lauten sie:

+ Ego Baimundus de Cam(p)ana baiulus Polic(astri) testis sum.
+ Πρε(σβύτερος) Κωνσταντ(ί)ν(ου) και προ(το)παπ(ᾶς) Παλεοκάστρ(ου) ὑπ(έγραψα).
+ Ego Michael iudex Policastri testis sum.
+ Ego Panisvinus iudex Polic(astri) testis sum.
+ Ego Sibilia uexor quondam Usberni confirmo et concedo prescribta.
+ Ego Rogerius gener quondam Usberni confirmo et concedo prescripta.
+ Ego Gimarca filia quondam Usberni confirmo et concedo predicta.
+ Ego Mabilia filia quondam Usberni confirmo et concedo predicta.
+ Καγο πρεσβυτερος Πετρος Γρικος εκυροσα.
+ Κατοδιάκ(ονος) Β(ασίλης) και νὸμήκὸς ταβουλ(άριος) χώρας Παλεοκάστρ(ου).
+ Ego presbiter Alecsander testis sum.
+ Ego Henricus filius quondam domini Rogerii Luciferi testis sum.

Mit „cosi“ (= sic) in einer Fußnote hat der Herausgeber signalisiert, daß καγο (= κἀγώ) vor πρεσβύτερος tatsächlich so in der Hs. zu finden ist. Das nimmt jedoch nicht wunder, wenn man beachtet, daß bis dahin jeder bis auf den erstunterzeichneten Presbyter ein „ego“ vor seinen Namen gesetzt hat. Viel eher kann man annehmen, daß auch die Vorsilbe von κατωδιάκονος als κἀγὼ zu lesen ist. Nicht nur würde sich der Diakon Βασίλης damit dem Beispiel der anderen Zeugen anschließen, sondern er würde sich auch, da er selbst kein Verb benutzt, syntaktisch an die Unterschrift des Vorangehenden anhängen. Unter diesen Umständen läßt sich wenig zugunsten der Bewahrung von κατωδιάκονος sagen.

8) In den von Delatte herausgegebenen „Recettes magiques“ wird ein Zauber mit Hilfe eines Spiegels beschrieben.[29] Die Überschrift dazu lautet κατοπτρομαντεία; der Herausgeber hat allerdings, wie der *apparatus criticus* verrät, die Überschrift selbst gesetzt. In der Zauberanleitung selbst kommt das Wort nicht vor, und auch an anderer Stelle ließ sich kein Beleg finden. Auch *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* hat das Wort aufgenommen,[30] und im neugriechischen Lexikon von Stamatakos ist es ebenfalls zu finden mit der Erklärung, es handle sich um einen Zauber unter Zuhilfenahme eines Spiegels.[31] Obwohl das Wort ja durchaus akzeptabel erscheint, fehlt somit eine greifbare Stelle eines ausreichend alten

[29] A. Delatte, Anecdota Atheniensia I. Liège/Paris 1927, 591.

[30] RE XI 1 (1921), Sp. 27–29.

[31] I. Stamatakos, Λεξικὸν νέας ἑλληνικῆς γλώσσης. Athen 1952–55.

griechischen Originaltextes, in dem dieses Wort verwendet wurde. Nachweisbar ist es bisher lediglich als philologische Neubildung nach dem Vorbild von Wörtern wie ἀλεκτορομαντεία, ἀλευρομαντεία, ἀστρομαντεία, κριθομαντεία etc.

9) καφός ist ein Wort, das bei Ideler gleich zweimal in anonymen medizinischen Schriften in Erscheinung tritt:

a) ὁ δὲ χρόνος τῆς γεννήσεως αὐτοῦ ἐστὶ καφοὶ τρεῖς ἤγουν μῆνες θ΄.[32]

b) καὶ τὴν κρανιακὴν (scil.: φλέβα) μάλιστα τέμνε κατὰ τοὺς ἀλεεινοὺς καφοὺς καὶ θερμούς.[33]

Die Übersetzung von καφός als Quartal, Vierteljahr, Jahreszeit ergibt sich leicht aus dem Zusammenhang. Offenbar hat Ideler allerdings nicht erkannt, daß das Wort καφός wohl nur aus der engen Zusammenschreibung von ι und ρ in der Handschrift hervorgegangen ist und eigentlich καιρός heißen sollte – ein Wort, das in dieser Bedeutung wahrhaftig ausreichend belegt ist.

10) Eine Erzählung über das Wirken des Heiligen Mercurius von Caesarea beginnt mit den Worten:

> Ἐν τοῖς χρόνοις ὅπερ ἐμαρτύρησεν ὁ ἅγιος μεγαλομάρτυς Μερκούριος, ἦν τις ἱερεὺς ἐν τῇ χώρᾳ ἐκείνῃ μέθυσος πάνυ, ἀεὶ ἐν τοῖς καπηλείοις μετὰ τοὺς κρασοπί<ν>οντας εὑρίσκετον.[34]

Ein Verb κρασοπίνω ist bislang durch die Lexika nicht belegt. Wohl gibt es für den „Weinsäufer" das Wort κρασοπινάς, das man bei Du Cange, Kriaras und Somavera findet.[35] κρασοπίνων paßt in dieser Bedeutung gut in den Kontext; die Ergänzung des ν erscheint als notwendige Korrektur. Leider fand sich auch im LBG kein Platz für κρασοπίνω, da die Hs., die den oben zitierten Text überliefert, aus dem 17. Jh. stammt.[36] Dieses letzte Beispiel zeigt noch einmal deutlich, daß auch und gerade in metabyzantinischer Zeit die Suche nach bisher nicht erfaßten Wörtern weiterhin lohnend bleibt.

---

[32] J. L. Ideler, Physici et medici graeci minores I–II. Berlin 1841/2, I 296,16.

[33] Ebda. II 196,12.

[34] S. Binon, Documents grecs inédits relatifs à S. Mercure de Césarée. Louvain (Leuwen) 1937, 173.

[35] Du Cange s.o., A. 3; E. Kriaras, Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας. Thessalonike 1969– ; A. da Somavera, Tesoro della lingua greca volgare ed italiana. Paris 1709.

[36] Cod. Hieros. 22 (Bibl. Patr.); vgl. Binon, a.O. 171.

DIMITRA KARAMBOULA / ATHEN

DIE WIRKSAMKEIT DES POLITISCHEN ἮΘΟΣ IM SPIEGEL DER FRÜHBYZANTINISCHEN GESCHICHTSPHILOSOPHIE UND GESETZGEBUNG

Ein Versuch[1], die Schriften der Geschichtsphilosophen der frühbyzantinischen Zeit auf ihr Denken über das Recht-Sein hin zu befragen – wobei von historischen Wandlungen innerhalb der politischen Ordnung der Spätantike nicht abgesehen werden darf –, könnte den Einwand herausfordern, daß dieser Weg zu weit ab von der Gesetzgebung der Zeit führe. Geschichtsphilosophie und Gesetzgebung im frühbyzantinischen Staat sind zwar miteinander nicht direkt verwandt, aber ohne eine Betrachtung der Geschichtsphilosophie würde die Gestalt des byzantinischen Rechtsgedan-

---

[1] Es wurden folgende Werke herangezogen: G. J. D. Aalders, „Νόμος ἔμψυχος". *Palingenesia* 4 (1969) 315–329. – H.-G. Beck, Res publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner *(Bayer. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsber. 1970/2)*. München 1970; Ders., Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz (*Österr. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl., Sitzungsber. 384)*. Wien 1981; Ders., Senat und Volk von Konstantinopel. Probleme der byzantinischen Verfassungsgeschichte (*Bayer. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte* 1966, Heft 6). München 1966. – G. Busolt, Griechische Staatskunde. München 1920. – R. Dannenbring, Arma et Leges: Über die justinianische Gesetzgebung im Rahmen ihrer eigener Zeit. *Acta Classica* 15 (1972) 113–137. – F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy II. Washington 1966. – H. Hunger, Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden (*WBS* 1). Wien 1964. – Ch. Gizewski, Zur Normativität und Struktur der Verfassungsverhältnisse in der späteren römischen Kaiserzeit. München 1988. – D. Karamboula, Staatsbegriffe in frühbyzantinischer Zeit (*Dissertationen der Univ. Wien* 237). Wien 1993; Dies., Der byzantinische Kaiser als Politiker, Philosoph und Gesetzgeber. *JÖB* 50 (2000) 5–50. – M. Kaser, Das Römische Privatrecht 2. Bd. München 1975. – H. Krüger, Allgemeine Staatslehre. Stuttgart 1964. – H. Krumpholz, Über sozialstaatliche Aspekte in der Novellengesetzgebung Justinians. Bonn 1992. – P. E. Pieler, Verfassung und Rechtsgrundlagen des Byzantinischen Staates. *JÖB* 31/1(1981) 213–231; ders., Ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων und Makedonische Renaissance. *Subseciva Groningana* 3 (1988) 61–77. – D. Simon, Princeps legibus solutus. Die Stellung des byzantinischen Kaisers zum Gesetz, in: Gedächtnisschrift für Wolfgang Kunkel. Frankfurt am Main 1984, 449–492. – J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike. Stuttgart 1964; Ders., Regeneratio Imperii. Darmstadt 1972. – E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken, III, 2 (1956), IV, 1 (1968), IV, 2 (1970). Frankfurt am Main.

kens und der Gesetzgebung in seiner Ganzheit nicht sichtbar. Ihre verschiedenen Aussageweisen, indem sie sich der traditionellen Lehren von ἀρετή und ἦθος bedienen und als Maß menschlicher Größe erkannt und gewürdigt werden, lassen sich zwar formal unterscheiden, aber sachlich nicht trennen. Das Interesse beider gilt vor allem der normativen Ordnung des politischen Lebens und ihm zugrundeliegender strukturierter Prinzipien, wobei sowohl die Geschichtsphilosophie als auch die Gesetzgebung von sittlichen und religiösen Ordnungsvorstellungen normativen Charakters bzw. von anerkannten Normen gefestigter, lange praktizierter Herrschaftsgewohnheit ausgehen.

Während die Gesetzgeber die Erfahrungen der Daseinsverschiedenheit, der Wandelbarkeit der Geschicke, die Fülle und die Beschränktheit der historischen Möglichkeiten vorstellten, kamen die Geschichtsphilosophen als leitende Vorbilder durch die Feststellung dieser Geschichtlichkeit bzw. durch die Bildung eines hierarchischen Ordnungssystems, eines Staatstypus, zu einem Maßstab für die Würdigung menschlicher Taten in der Absicht, Menschen geistig und politisch auszubilden. Geschichtsphilosophie wird als Lehrbuch der Vorbilder menschlicher Leistungsmöglichkeit und der Schreckbilder ihres Verfalls bewertet, als Mittel der politischen παιδεία, während die Gesetzgebung die Antwort auf die geschichtliche Frage nach Gerechtigkeit gibt. Indem die Gesetze nicht nur als historische Geschehnisse in ihrer Besonderheit, sondern als geschichtliche Macht betrachtet werden, die den Zusammenhang des geschichtlichen im Recht-Seins aller Menschen bezeugt, wird nicht nur die Gerechtigkeit einer Tat, eines Menschen, einer Sache, eines Geschehens erfragt, sondern der Sinn der Gerechtigkeit an sich, das eigentliche δίκαιον.

Einerseits bezeichnet δίκαιον als Abstraktum die „Rechtsordnung und das ihr gemäße Leben, was das „Rechte" ist: Zwar ist das „Rechte" etwa, das Urteil zu verkündigen, im Gericht überzeugende Beweise zu haben, unparteiische Untersuchungen zu führen, gesetz- und verfassungsmäßig zu prozedieren[2], aber der Begriff bezieht sich nicht allein auf die jeweils gültige, gegenwärtig politische Ordnung und wird nicht ohne jeden ethischen Sinn als tatsächlicher Anspruch auf Sühne, Schadenersatz, Buße oder Strafe bewertet, sondern bezeichnet die Rechtsordnung und das ihr gemäße Leben, was das Rechte ist. Gemeint ist sowohl die geschriebene als auch die ungeschriebene Verfassung, der Ordnungszustand des öffentlichen

[2] Lydos, De mag. 70, 71 25-2: … νόμος ἦν … ἐμπροθέσμως αὐτὰς κατὰ τὸν ἔκκλητον νόμον ἀποπέμπειν (ed. R. Wünsch, Ioannis Lydi de Magistratibus populi Romani libri tres. Leipzig 1903 [Nachdr. 1967]).

Lebens ebensowohl wie seine Grundfuktionen. Δίκαιον bzw. δικαιοσύνη ist nicht identisch mit νόμοι, sondern bezeichnet den Geist der Gesetze, eine Grundsatzordnung des Rechts, die für alle Menschen gültig ist und auf die man sich auch gegenüber formalrechtlich unanfechtbaren Rechtsakten berufen kann. In diesem Sinne wird das eigentliche philosophische νομικόν im wahren δίκαιον und das wahre νομικόν im philosophischen δίκαιον untersucht, das Wesen des Rechten also; die eigentliche Gerechtigkeit wird im Gesetz und Gericht, Verfassung und Verwaltung erkannt. Die Lage der Unterordnung wird ertragbar, wenn sie von der Idee des Guten beherrscht wird, die Herrschaft des Menschen über Menschen wird weiterwalten, wenn sie dem παράδειγμα der βελτίστη πολιτεία entspricht, und die Sozialverhältnisse und Realitäten werden weiterbestehen, wenn δικαιοσύνη verwiklicht wird. Die Fürsorge für die Untertanen wird also als eine von Gott gewollte Pflicht betrachtet, zu deren Erfüllung der Herrscher im Rahmen der *Utilitas Publica* genötigt, bzw. verpflichtet ist.

In dieser Hinsicht beruht das Wesen der Staatskunst auf der Erkenntnis, daß sich das Gesetzliche (νομικόν) mit dem Rechtlichen (νόμιμον bzw. δίκαιον[3]) deckt und das Gesetzliche der offizielle Ausdruck des Rechtlichen wird. Ebenso entspricht der Gerichtsbarkeit das Rechtliche, wonach der Richter sich ausrichtet. Da das Gesetzliche (νομικόν) der Ausdruck des Rechtlichen (νόμιμον) ist, der Ordnung, die im Weltall herrscht[4], wird es als die geordnete Ordnung betrachtet, die zwar auf überirdischen Abbildern beruht[5], in der Seele selbst aber ihre Vollkommenheit erst dann erhält, wenn sie tatsächlichen Verhältnissen entspricht. Weil das Rechte (νόμιμον) nur im Gesetzlichen (νομικόν) anwesend sein kann, ist es die naturgemäße Ordnung, der νόμος πολιτικός[6].

Andererseits bietet der νόμος πολιτικός, die gesetzgeberische Tätigkeit der Herrscher, die kodifizierte Rechtsordnung, die durch *Novellae Leges*[7]

[3] Anonymus, De scientia, 31, 17–18: … καὶ ἐπὶ τοῖς δικαίοις καὶ νομίμοις οὐκ ἐῶντας πρὸς τῶν ἰσχυροτέρων ἀδικεῖσθαι (ed. C. M. Mazzucchi, Menae Patricii cum Thoma referendario De Scientia Politica Dialogus. Milano 1982).

[4] Themistios, Or. 9, 192, 1: … εἰς ἐκείνην τὴν τάξιν ὁρῶντες οἱ πατέρες διευθύνουσι τὰ ἀνθρώπινα (Themistii orationes quae supersunt I, ed. H. Schenkl – G. Downey. Leipzig 1965; II. II, ed. A. F. Norman. Leipzig 1971. 1974).

[5] Anonymus, De scientia, 36, 37, 23–1: … οὐκοῦν καὶ πολιτεία ἀναγκαίως ἀρχὴν ἔχοι θεῷ κατ' ἀξίαν τε καὶ δύναμιν ὁδοῦ … .

[6] Anonymus, De scientia, 25, 1–4: … ὃς δὴ τυράννου τρόπος καὶ οὐ πολιτικὸς ἂν εἴη νόμος.

[7] Just. Nov. VII 48, 17–20: Ἕνα σκοπὸν ἀεὶ τοῦτον ἐθέμεθα τὸ πᾶν εἴ τι πρότερον ἀτελὲς ἢ συγκεχυμένον ἐδόκει, τοῦτο καὶ ἀνακαθᾶραι (Novellae Justiniani, ed. R. Schoell – W. Kroll [Corpus Juris Civilis 3]. Zürich 1968). – Reformatorische Dimension im eigentlichen Sinne gewann die Rechtssetzung Justinians erst mit seinen Novellen, soweit nicht auch auf

reformiert wurde, eine eindrückliche, glaubhafte Dokumentation für die Herrschaftsidee wie auch die Herrschaftswirklichkeit, da das Gesetz die Veränderungen der gesellschaftlichen Verhältnisse beschreibt[8]. Zwar bezeichnet das Gesetz objektiv diejenigen unsittlichen Handlungen, gegen welche von Gemeinde wegen eingeschritten werden soll, und verbietet damit zugleich ein gleichartiges Einschreiten gegen alle übrigen, aber kein Gesetz das von einem wahren Nomothet erlassen wird, darf die militärische, finanzielle, aber besonders die moralische Macht des Staates schwächen. Indem das Gesetz für ein jedes Delikt die entsprechende Ausgleichung feststellt und das Ermittelungsverfahren ordnet, erweist es sich als diejenige Macht, die befiehlt, anordnet, erlaubt oder verbietet, etwas versagen, aber auch vorschreiben kann[9], ὅπως ἂν ἄριστα ἔχοι τὰ τῆς πολιτείας καὶ ἁμαρτάνοιτο μηδὲν[10]. Es wird gefordert, rechtmäßige und zweckmäßige Gesetzesvorschläge zu machen πρὸς ὠφέλειαν καὶ κόσμον τῆς πολιτείας[11], sodaß man von einer Gesetzesherrschaft sprechen kann.

Dieses hohe Ansehen der Gesetze erklärt sich daraus, daß das ἦθος des Staates durch das Gesetz bestimmt und aus ihm erkannt wird[12]. Es sind die Gesetze, welche den Staat begründen[13] und die Bürger zusammenhalten[14]. Kein einzelner darf sich gestützt auf Adel, Reichtum oder politische Macht eine Gewalt anmaßen[15], die der des Gesetzes überlegen erschiene[16]. Nur auf

diesem Gebiet der Aspekt der Rechtsvereinheitlichung und Adaptierung des überkommenen Rechts die Intention des Gesetzgebers bildet (so z.B in den erbrechtlichen Novellen), brachten die Novellen vornehmlich im öffentlichen Recht (Gerichtsorganisation, religiöse Angelegenheiten, Verwaltungsorganistion u.a.m) tiefgreifende Veränderungen (so WENGER, Quellen 653).

[8] Just. Nov. LXXIV 370, 16–20: ... τὸ μηδένα νόμον μηδὲ δόγμα τῇ πολιτείᾳ Ῥωμαίων τεθὲν δόξαι καὶ πρὸς τὸ πᾶν αὐτάρκως ἐξ ἀρχῆς νομοθετηθέν, ἀλλὰ πολλῆς δεηθῆναι τῆς ἐπανορθώσεως ... .

[9] Just. Nov. XIII 102, 3–6: ... καὶ μηδενὶ λόγῳ τολμᾶν ἔξω βασιλικῶν συμβόλων ἐπὶ τὸ φρόντισμα τοῦτο χωρεῖν ... .

[10] Just. Nov. LXXII 358, 32–34.

[11] Just. Nov. LXXXI 397, 13.

[12] Anonymus, De scientia, 48, 12: ... τὸ δὲ εὐεργετεῖν ἀνθρώπους ἐν τῷ ξυνιστάναι μάλιστα δικαίαν πόλιν καὶ πολιτείαν γνωρίζεται ... .

[13] Anonymus, De scientia, 9, 7–10: ... πολιτεία ἔννομος ... .

[14] Anonymus, De scientia, 38, 23: ... περὶ τὴν τῶν νόμων φυλακὴν καὶ πᾶσαν τὴν πολιτικὴν εὐταξίαν ... ; 13, 2–4: ... τὴν πολιτικὴν δικαιοσύνην ἐνδείξασθαι περὶ τὴν τῶν φυλάκων καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν τε καὶ ὑπηκόων τῆς συμπολιτεύσεως ἁρμονίαν.

[15] Anonymus, De scientia, 31, 17–18: ... πρὸς τῶν ἰσχυροτέρων ἀδικεῖσθαι ... .

[16] Anonymus, De scientia, 25, 1–4: ... νόμιμον μὲν οἶμαι ... τὸ μηδένα πολιτῶν αὐτονομίᾳ χρώμενον, ἀκόντων τῶν ἄλλων ἢ καὶ ἀγνοούντων, ἢ βίᾳ ἐγχειροῦντα, ἢ ἀπάτῃ μηχανώμενον, ἢ πειθεῖ εὐηνίους ἐπαγόμενον ἢ φόβῳ προαναστέλλοντα οἰκειοῦσθαι τὴν ἀρχήν.

dem Rechtsweg[17], im ordentlichen Verfahren, darf auch der Mächtigste Ansprüche erheben und durchsetzen[18]. Eine auffallend starke Bejahung des Gesetzesgehorsams[19] (Gesetzeszwangs) findet sich in verschiedenen Ausdrücken dafür, daß niemand sich einem gesetzlichen Verfahren entziehen dürfe, sondern vielmehr verpflichtet sei, sich ihm zu unterwerfen[20]. Gesetze zu übertreten oder zu verletzen ist immer strafwürdig. Die Gesetzesherrschaft fordert aber keinen blinden Gehorsam. Ihre Aufgabe ist sowohl Schutz vor schweren Verbrechen und Verbrechern, als auch erzieherische Einwirkung auf Menschen[21], wobei aber kein Unterschied zwischen würdigen und unwürdigen Hilfsbedürftigen gemacht wird[22]. Deshalb sollten alle Gesetze so gut und trefflich wie möglich abgefaßt, nützlich und zweckmäßig sein. Es ist dies ein Hinweis darauf, daß bei der Gesetzgebung politischer Nutzen erzielt werden soll[23]. Die πολιτικὴ εὐεξία[24], die sich grundsätzlich auf das politische Wohlbefinden des menschlichen Elementes bezieht, wird zu jenem Zeitpunkt erreicht, *zu welchem die Tüchtigen im Staate in den Vordergrund treten und geehrt werden, die Schlechten aber mit Schimpf und Schande davongejagt werden*[25]. In dieser Hinsicht wird nicht nur ein moralisches Verhalten vom Herrscher, sondern ein wirklicher Moralismus, ein Sittlichsein im Staat verlangt[26]. Die Größe des byzantinischen Staates in seinen gesunden Zeiten beruht also auf Sitte und Sittlichkeit, auf Tradition,

[17] Anonymus, De scientia, 19, 28: ... τῆς ἐννόμου χάριν ἀναρρήσεως ... ; 26, 5 ... καὶ ἡ τοῦ βασιλέως ἀνάρρησις νομίμως γίγνοιτο.

[18] Lydos, De mag. 105, 15: ... κινούμενος κατὰ τὸν νόμον ... ;10, 1–4: ... καὶ μηδὲν μὲν κατ' αὐθεντίαν ἔξω τῶν νόμων πράττειν. – Just. Nov. XXX (233, 3–6): ... γνώμης τε ἰσότητι καὶ καθαρότητι χειρῶν χρώμενον καὶ δικαιοσύνην τιμῶντα, ἧς οὐδὲν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν ἰσχυρότερον.

[19] Just. Nov. III 18, 1–3: ὥστε ἐν ἁπάσαις ταῖς πόλεσιν, ὅσας ὁ ἡμέτερος κατέχει θεσμός, ταῦτα κρατεῖν καὶ δῆλα πᾶσι γενέσθαι ... .

[20] Just. Nov. LIII 305, 35–40: ... ἅπασιν αὐτὰ καθιστῶσα φανερά ὥστε αὐτοὺς κατὰ ταῦτα ζῆν τε καὶ πολιτεύεσθαι.

[21] Themistios, Or. 19, 330, 2–4: ... καὶ παραλαβὼν οἴκοι τὸν ἄνθρωπον οὕτω παιδεῦσαι καὶ ἡμερῶσαι, ὥστε ἀντὶ κακοῦ πολίτου χρηστὸν ἄνθρωπον ἀποφῆναι ... .

[22] C. J. 1. 14. 10: ... πάντες κατὰ τοὺς νόμους πολιτευέσθωσαν, κἂν εἰ τῷ θείῳ διαφέροιεν οἴκῳ (ed. P. KRUEGER, Corpus Juris Civilis. Bd. II Codex Justinianus. Berlin 1963).

[23] Just. Nov. LXXXI 397, 13–15: Εἴ τι πρὸς ὠφέλειαν καὶ κόσμον ὁρᾷ τῆς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ παραδοθείσης ἡμῖν πολιτείας, τοῦτο ἀεὶ βουλόμενοι πρὸς ἔργον ἄγειν σπουδάζομεν ... ; LXXX 396, 5–6: ... καὶ τοῦτο πράξει τὸ συμφέρον τῷ πολιτεύματι διὰ πάντων θηρεύων ... .

[24] Anonymus, De scientia, 5, 25–27.

[25] Anonymus, De scientia, 5, 12–16.

[26] Themistios, Δημηγορία Κωνσταντίου, 125, 4–7: ... ὡς εἰ δυνατὸν ἦν πᾶσιν ἀνθρώποις φιλοσοφεῖν, ἐξήρπαστο μὲν ἂν ἐκ τοῦ τῶν ἀνθρώπου βίου ἡ φαυλότης, ἐξώριστο δὲ ἅπασα πρόφασις ἀδικίας, τῆς δὲ ἐκ τῶν νόμων ἀνάγκης οὐκ ἂν ἦν χρείας ... .

auf Respekt vor Erfahrung und kluger Einsicht, auf Disziplin und Selbstdisziplin, auf Gehorsam und Hingabe von Zeit, Geld und Leben an das Staatsganze, die Politeia.

Der Staat wird in stabiler Verfaßtheit erhalten, indem die Nomothesie als Spiegelbild zeitgenössischer Sozialwirklichkeit, die durch ökonomisch-politische Strukturfaktoren bedingt ist, waltet[27], was heißen soll, daß das Wesen des Rechts mit der Sozialordnung in Einklang stehen soll. Daher die Prozesse, das ordentliche Strafverfahren, die Definierung der Delikte, die Bemessung der Strafen im Sinne der Normen, die im Allgemeinen dem Gefühl der Allgemeinheit für Recht und Gerechtigkeit entsprechen und sich den Sozialbeständen und Sozialeinrichtungen anpassen[28], wie diese sich im Bewußtsein der Gemeinschaft entwickelt und durchgesetzt haben. Sofern also in dieser Lebensordnung Rechtssatzungen enthalten sind, waltet ohne Zweifel das Gewohnheitsrecht und darf als Gesetz behandelt werden. Indem der Herrscher die Sozialethik, bzw. das sittliche Wollen auf der Grundlage des Gemeinschaftsbewußtseins berücksichtigt, zeigt sich, daß der Kaiser kaum rücksichtslos verfährt, sondern danach strebt, sein Volk gerecht zu behandeln[29] und zu beurteilen[30]. In diesem Sinne sah christliche *Humanitas* einen wesentlichen Punkt christlicher Bewährung[31] in der Tätigkeit der Kaiser[32], daher in der Gesetzgebung, die jene promulgierten.

Die wahre Bedeutung der Gesetze wird also darin gesehen, daß ohne Gesetze, die wirklich der Funktion nach Gesetze sind, kein Staat bestehen[33],

[27] Just. Ed. XIII 780, 5–7: Εἰ καὶ τὰ σμικρότατα τῶν πραγμάτων τῆς ἑαυτῶν ἀξιοῦμεν προνοίας, πολλῷ μᾶλλον τὰ μέγιστά τε καὶ συνέχοντα τὴν ἡμετέραν πολιτείαν οὐκ ἐγκαταλείψομεν οὐδὲ ἀπρονόητα οὐδὲ τοῦ προσήκοντος χηρεύοντα κόσμου ἐάσομεν.

[28] Just. Nov. XXI 145, 29–34: Εἰ γὰρ τῆς ἡμετέρας πολιτείας εἰσὶ δουλεύουσί τε ἡμῖν μετὰ τῶν ἄλλων ἐθνῶν καὶ πάντων ἀπολαύουσι τῶν ἡμετέρων, οὐ δήπου μόναι παρ' αὐτοῖς αἱ θήλεαι τῆς παρ' ἡμῖν ἰσότητος ἐκβληθήσονται· ἀλλὰ πᾶσιν ἐν ἴσῳ τὰ τῶν ἡμετέρων ἔσται νόμων. – „Zur Stellung der Frau in der Familie z.B., in Verhältnis zum Ehemann, zu ihren Kindern und dessen Verwandten schuf Justinian grundlegende Neuerungen, die auch heute noch nicht ihre Ausstrahlung auf die Rechtskultur und die Sozialauffassung unserer Zeit verloren haben" (So Krumpholz, Sozialstaatliche Aspekte 202).

[29] Just. Nov. VIII 64, 17: ... ὥστε τοὺς ἡμετέρους ὑπηκόους ἐν εὐπαθείᾳ γίνεσθαι πάσης φροντίδος ἀπηλλαγμένους ... .

[30] Just. Nov. CLXIII 749, 18–21: ... τὸ ἴσον ἑκάστῳ νέμουσα ... .

[31] Just. Nov. XLV 1 279, 20: ... πολιτείαν ὀρθοδοξοῦσαν ... ; XLV 1 279, 23–24: ... τὸ πολίτευμα τὸ ἡμέτερον ὀρθόν τέ ἐστι καὶ ἤδη μεστὸν τῆς ὀρθοδόξου πίστεως.

[32] S. über die Sozialtätigkeit der Kaiser anhand der Gesetzgebung Krumpholz, Sozialstaatliche Aspekte.

[33] Just. Nov. CLXIII 749, 18–21: ... ἀσφαλῶς καὶ τὸ πολίτευμα διασώζειν καὶ τὸν ἀνθρώπινον καλῶς διακυβερνᾶν βίον.

keine Herrschaft walten kann[34]. Das Bestehen der politischen Ordnungsfunktion ist die hauptsächliche Aufgabe der Gesetze[35]. So sind sie Grundlage aller Gerichtsbarkeit und Strafrechtspflege, auch der politischen, die gegen innere Feinde der Verfassung gerichtet ist[36]. Schon aus diesem Grund muß jedermann, der an seiner Heimat und ihrer Sitte festhält, auch die Gesetze lieben. In diesem Sinne ergeben sich die einzelnen Staatsangelegenheiten als wahres Anliegen des Gemeinwesens[37], für das sich jeder Bürger wie für sein eigenes Hauswesen mit seinen Geschäften unausgesetzt bemühen soll[38]. Das Gesetz hat seinen politischen Wert grundsätzlich darin, daß es den Bürgern Schutz gewährt[39] und als öffentliche Macht (ἰσχύς)[40] den Inhabern leitender Ämter Richtschnur und Grenzen des Handelns setzt[41]. Es wird von gewissen sozialethischen Eigenschaften der Gesetze gesprochen, die über die bloße Ordnungsfunktion hinausgehen[42]. So heißt das Gesetz auch menschenfreundlich, milde; es täuscht nicht und ist vom Geist frommer Ehrfurcht erfüllt[43]. Insofern gründet es also und stützt sich auf dasjenige, was bei allen Menschen für Recht gilt[44], und wird vom ungeschriebenen, guten Herkommen ergänzt. Nur in diesem ethischen Sinn sind

[34] Just.Nov. XVII 126, 34–35: ... τὴν παροῦσαν ἀρχὴν χρονιωτέραν τε καὶ εὐκλεεστέραν ... .

[35] Anonymus, De scientia, 35, 8–9: ... τὸ τοιόδε ἀνθρώπων σύστημα ἀρχῇ ταττόμενον αὐτό καθ' αὐτὸ σωφρονεῖν, τάς τε πόλεις μὴ δηλήσασθαι ... .

[36] Synesios, De regno, 10–15: ... ἐπαινεῖται δὲ ἐπὶ τοῖς ἔνδοθεν, ἐφ' ὧν εὐδαιμονίαν τὴν ἕδραν ἴσχει (ed. N. Terzaghi, Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscula Bd. II/I. Rom 1944).

[37] Dion, Or. 13.19: ... τά τε κοινὰ ἐν τῇ πόλει πράττειν ὀρθῶς ... ὡς δυνατοὺς ἐσομένους χρῆσθαι τοῖς τε αὐτῶν καὶ τοῖς δημοσίοις πράγμασιν ... (ed. J. De Arnim, Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum, quae extant omnia I–III. Berlin 1962).

[38] Dion, Or. 47. 2: ... καὶ ὅτι πράττειν τὰ κοινὰ καὶ πολιτεύεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ φύσιν ἐστίν ... ; 41.7: ... πολίτου διάθεσιν ἔχω ... ; 41.3: ... φιλόπολις καὶ πρόθυμος ... .

[39] Dion, Or. 36. 20: ... καὶ τὴν πόλιν φασὶν εἶναι πλῆθος ἀνθρώπων ... ὑπὸ νόμου διοικούμενον ... .

[40] Just. Nov. CXXXI 664, 21–23: ... Ἅτινα τοίνυν διὰ τοῦ παρόντος νόμου εἰς τὸ διηνεκὲς ἰσχύσοντος ἡ ἡμετέρα ἐθέσπισε γαληνότης ... .

[41] Dion, Or. 75. 1: ... Ἔστι δὲ ὁ νόμος τοῦ βίου μὲν ἡγεμών, τῶν πόλεων δὲ ἐπιστάτης κοινός, τῶν δὲ πραγμάτων κανὼν δίκαιος, πρὸς ὃν ἕκαστον ἀπευθύνειν δεῖ τὸν αὑτοῦ τρόπον.

[42] Just. Nov. LXXXIX 444, 31–33: Τὰ παραστάντα τοίνυν ἡμῖν καὶ εἰς ἀνθρώπων θεραπείαν καὶ τῆς φύσεως ἀναπλήρωσιν διὰ τοῦδε τοῦ νόμου διορισθέντα ἡ σὴ ὑπεροχὴ φανερὰ πᾶσι ποιησάτω προγραμμάτων τιθεμένων ... .

[43] Just. Nov.LXXXI 398, 16–17: ... τῷδε τῷ σεμνοτάτῳ χρώμενοι νόμῳ θεσπίζομεν... ; CXXVIII, 646 19: ... σωτηριώδης νόμος ... ; CXXXV 691, 4: διὰ τοῦδε τοῦ θείου νόμου τυπώμενα ... .–Themistios, Or. 19, 331, 8.: ... τὸ δὲ ἐπανορθοῦν καὶ τοὺς νόμους καὶ τὸ ἀπηνὲς αὐτῶν καὶ ἀμείλικτον παραδεικνύναι. Das Gesetz kann ebensogut menschenfreundlich wie auch hart und unbeugsam sein.

[44] Just. Nov. XCI 456, 8–9: ... κἀκεῖνό γε μὴν προθεῖναι τῷ νόμῳ καλόν, ὅπερ κινηθεῖσα ζήτησις ὁμοίως ἀναγκαῖον.

die Gesetze der wahre Reichtum des Staates, jenes Vermögen, dessen allen anderen Gütern vorzuziehendes Gut dem Staat Geltung verleiht[45].

Die Gesetzgebung wirkt als geschichtliche Macht, indem niemals die geschichtliche Kontinuität des politischen Daseins, das von Gesetz, Sitte, Staat geregelt wird, bricht und δικαιοσύνη[46] nicht nur als das einem jeglichen nach seinem geschichtlichen Wesen *hic et nunc* Zukommende verstanden wird, bzw. als dasjenige, das dem Wesen einer Person, Sache oder bestimmten historischen Lage zukommt, als auch, was auf Grund von Gesetzen oder Vereinbarungen rechtmäßig ist, sondern als δίκαιον schlechthin, das, was im Sinn der Sitte, des Herkommens oder des Üblichen Gehörige, Gebührende und Geziemende ist. Nicht nur Recht und Gesetz, sondern sogar auch und besonders Tradition dient als Grundlage aller wichtigen Entscheidungen und Gesetzesreformen der Kaiser in normalen politischen Situationen. Indem den Inhalt der rechten πολιτεία die Grundsätze der Gleichheit[47] und Gesetzlichkeit, der Unveränderlichkeit gewisser sozialer Institutionen[48], der Kontinuität des politischen Lebens mit den Werten

[45] Just. Nov. XCVII 470, 34–35: … καὶ ὁ μὲν περὶ τούτου νόμος οὕτω πως ἐχέτω τὴν ἑαυτοῦ δικαιοσύνην ἅπασιν ἐνδεικνύμενος.

[46] Δικαιοσύνη ist eindeutig auf die Rechtspflege bezogen (Just. Nov. CLIX 743, 17–20) und ist die Gerechtigkeit an sich, die Rechtlichkeit in eins gedacht mit der nicht ausdrücklich genannten ἰδέα τοῦ δικαίου (Anonymus, De scientia, 48, 12 … τὸ δὲ εὐεργετεῖν ἀνθρώπους ἐν τῷ ξυνιστάναι μάλιστα δικαίαν πόλιν καὶ πολιτείαν γνωρίζεται.). Indem der Begriff der δικαιοσύνη in der Sphäre der Rechtswirklichkeit bleibt, ist er als „Justiz" (Lydos, De mag. 10, 2: … καὶ μηδὲν μὲν κατ' αὐθεντίαν ἔξω τῶν νόμων πράττειν …) im juristischen Sinn, von Gerechtigkeit zu verstehen (Lydos, De mag. 9, 26–10, 1: … ἴδιον δὲ βασιλέως ἐστὶ τὸ μηδένα καθάπαξ τῶν τοῦ πολιτεύματος νόμων σαλεύειν, ἀλλ' ἐγκρατῶς τὴν ὄψιν τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας βασιλείᾳ διατηρεῖν), wo es heißt, daß sie zu praktizieren sei, wo ein Staat gut verwaltet wird (Just. Nov. CLXIII pr. 749, 18–21): … τὸ ἴσον ἑκάστῳ νέμουσα καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐφιεμένη … ἀσφαλῶς καὶ τὸ πολίτευμα διασώζειν καὶ τὸν ἀνθρώπινον καλῶς διακυβερνᾶν βίον…).

[47] Nach dem Prinzip der Gleichheit aller vor Gesetz kann nicht gehandelt werden, da dieses Prinzip nur unter gleichen und nicht unter ungleichen Bürgern verwirklicht werden kann. Unter ungleichen Fällen werden ungleiche Regeln aufgestellt, wobei die Versuche der Kaiser, Recht zu sprechen, bzw. die Art und Weise, wie die Gesetze erarbeitet und erlassen werden, gerechtfertigt bzw. legitimiert werden.

[48] Trotz der Tatsache, daß in Byzanz die sozialen Unterschiede die Rechtsprechung beeinflußten mit der Folge, daß jeder seinen Anteil am Recht je nach seinem Stand bekam, versuchten die Kaiser, mehr oder weniger nach Recht und Billigkeit bzw. nach geschriebenem Recht und nach dem Gefühl für Gerechtigkeit zu verfahren, indem sie die sozialen Unterschiede zwar zu lindern versuchten nicht aber ausglichen, da das Vorhandensein von sozialen Ungleichheiten dem Bedarf bzw. den Erfordernissen einer Gesellschaft entsprechen, die auf dem Wege ist, ihre Orientierung zu finden. In diesem Sinne seien die getroffenen Maßnahmen gerecht, indem sie jedem einzelnen das gewähren, was ihm zusteht, indem jedem einzelnen ein größerer oder geringerer Anteil an Recht zukommt.

der Vergangenheit und der Sicherung des einem jeden Bürgers wie dem Staat als Ganzem ökonomisch und rechtlich Zukommenden bildeten, wird δικαιοσύνη als Gegensatz zu ἀδικία (Stören und Verletzen, das Unrecht schlechthin) und zu δυσνομία (Beeinträchtigung des Rechtsfriedens, Gesetzesverletzung)[49] nicht neutral aufgefaßt, ohne ethisches Pathos, sondern als Wert an sich als Wiedergutmachung und Bewährung. Einer Gemeinschaft kann nämlich Unrecht zugefügt werden[50], sie kann erschüttert werden mit der Folge auseinanderzubrechen[51], wenn der Kaiser sein Ziel verfehlt, „ein richtiges Verhalten im Staat zu bewirken", indem von ihm selbst und seinem Apparat „ungeschriebene Gesetze" nicht wahrgenommen werden, die Moral, das Ethos verletzt wird[52]. In diesem Sinne müssen die Kaiser befähigt sein, das Rechte und Nützliche zu erkennen, bzw. das Ethos, die Sittlichkeit im Staate als Wächter zu bewachen, um Aufstände und politische Gewaltaktionen zu verhindern.

Es ergibt sich, daß der Zweck wahrer Politik, wie nicht nur im geschichtsphilosophischen und politischen Schrifttum, sondern auch in der Gesetzgebung der Zeit dargestellt wird, das Erlangen höchsten menschlichen Glücks, eine vollkommene Gesetzgebung, die Herrschaft der Gesetze in allem und über allem sei[53]. Indem sich in diesem Sinne der Herrscher als fromm und den christlich orthodoxen Dogmen verbunden[54] versteht, indem die alten standesrechtlichen Prinzipien als besonders wichtig erscheinen und der Sinn der alten Regelungen unterstrichen wird[55], ergibt sich, daß die staatliche Verwaltung sich streng an den Maximen der Gerechtigkeit orientiert[56].

[49] Anonymus, De scientia, 41, 5: … ἐφ' ἡμῖν δὲ δικαιοσύνη τε καὶ ἀδικία, εὐνομία τε καὶ δυσνομία … ταύταις γὰρ ἴσθι ὦ βέλτιστε, ὅτι πᾶσα ἀνάγκη συμφέρεσθαι καὶ συνδιατίθεσθαι τὴν πολιτείαν … .

[50] Anonymus, De scientia, 31, 17–18: … ἐπὶ τοῖς δικαίοις καὶ νομίμοις … .

[51] Anonymus, De scientia, 54, 1–2: … ἀλλὰ γὰρ καὶ τὴν πολιτείαν νοσοποιὸν γιγνομένην … .

[52] Themistios, Or. 17, 307, 308, 30–1: … οὐδὲν οὗτοι καινουργοῦντες οὐδὲ εἰσάγοντες πρᾶγμα ἄηθες εἰς τὴν πολιτείαν … .

[53] Themistios, Or. 15, 271, 21: … ὁ γάρ τοι πρόεδρος καὶ σύνθακος τῆς βασιλείας ὁ νόμος.

[54] Just. Nov. VI 47, 22–25: ὥστε μηδένα τῶν τῆς ἡμετέρας πολιτείας ἀγνοεῖν τὰ παρ' ἡμῶν εἰς τιμήν τε καὶ αὔξησιν τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ διατετυπωμένα.

[55] Synesios, Ep. 73, 133, 10–15 (ed. A. GARZYA, Synesii Cyrenensis Epistulae. Rom 1979): … οὐδὲν οὖν ἀξιοῦμεν καινόν, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νόμων Ἀνθέμιον ἱκετεύομεν, ὑπὲρ τῶν νόμων τοῦτον φύλακα, ὧν ἄξιον μὲν αἰδεῖσθαι τὴν ἀρχαιότητα (νόμου γὰρ δὴ καὶ τοῦτο σεμνότης) … .

[56] Dion, Or. 3. 43: … ἀρχὴ νόμιμος ἀνθρώπων διοίκησις καὶ πρόνοια ἀνθρώπων κατὰ νόμον … .

I

Da Gesetzgebung die Schaffung einer Lebensordnung im Rahmen des „Guten" und „Rechten" ist, entspricht dem ordnungsschaffenden göttlichen δημιουργός ein menschlicher Gesetzgeber, der seinen sozialen Auftrag im Sinne eines πολιτικὸς φιλόσοφος[57] verteidigen muß. Zur Nomothesie nämlich braucht man philosophische Erziehung[58]. Als unerlässliche Voraussetzung für die Technik der Festsetzung von Normen, deren Ordnung im Sinn dauernder Aufstellung vielleicht einem Gott gelingt, aber kaum Menschen, gilt das erworbene Wissen[59]. Da der menschliche Gesetzgeber auf keinem Fall beauftragt ist, die Bürger zu für das Staatsleben unerträglichen Maßnahmen zu zwingen, sondern ein Vorbild für künftige staatsbürgerliche Erziehung aufstellen will, ist es erforderlich, daß für alle politischen Handlungen als Grundlage die Wahrheit und das jeweils politisch Richtige bzw. das „Rechte" dient.

Die Geschichtsphilosophie hat sich mit den Maßstäben beschäftigt, an denen kaiserliches Handeln zu messen ist, und das heißt mit seinen darin enthaltenen normativen Grenzen. Es werden Staatsmänner, die etwas richtig und vernünftig tun, der Unmäßigkeit der tyrannischen Machthaber gegenübergestellt. Indem der Herrscher sich selbst als *nostrae clementiae* bezeichnet, will er die Geltung der Maximen der Gerechtigkeit betonen[60].

[57] Βασιλεία und φιλοσοφία sind aufeinander angewiesen (Themistios, Or. 6, 106, 17: ... εὔνοια καὶ συγγένεια βασιλείᾳ πρὸς φιλοσοφίᾳ ἐστὶ ...), indem die βασιλεία auf gleicher Ebene mit der πολιτικὴ φιλοσοφία steht und beide in der μίμησις Θεοῦ gründen (Anonymus, De scientia, 18, 9–11: ... βασιλεία τε καὶ πολιτικὴ φιλοσοφία οἷα θεοῦ μίμησις οὖσα ...). Macht ist keineswegs ihrem Wesen nach ein Widersacher des Geistes. Indem φιλοσοφία sich in der Gestalt eines Basileus verkörpert, gilt sie als Richtmaß und Zielpunkt der kaiserlichen Tätigkeit (Themistios, Δημηγορία Κωνσταντίου, 125, 1: ... κριτὴς ἁπάντων ἐστὶ καὶ ἐπιστάτης ὁ φιλόσοφος ... κανών ἐστιν ἁπάσης πολιτείας ἐξητασμένος καὶ ἀκριβής.).

[58] In diesem Zusammenhang kommen durch die Aneignung eines hohen Bildungsideals, indem also der βασιλεὺς νομοθέτης nach Bildung strebt (Themistios, 158, 159, 27-2: ... ἀλλ' ἐγχαράττει τὰς συμβουλίας τῇ ψυχῇ καὶ περιφέρει τὸν ἐφεξῆς χρόνον, καθάπερ ἐν στήλῃ ἀδάμαντος ἐγγεγραμμένας ...), seine inneren sittlichen Werte zum Ausdruck, die die uneingeschränkte Gewalt, die er besitzt, in den Bereich der Vernunft und Sitte einbinden (Themistios, Or. 7, 140, 8: ... ἐπιστήσας τῷ πάθει τὸν λόγον ...), und ihn auffordern, auf menschenfreundliche Weise zu handeln, und nach dem Vorbild Gottes (Themistios, Or. 6, 108, 5–10: ... ἀναβλέψαντι εἰς τὸν οὐρανὸν καταμαθεῖν καὶ διδαχθῆναι ... οὐ πρὸς ἐξουσίαν ἄκριτον ἀποχρωμένης τῇ τῆς δυνάμεως περιουσίᾳ ...) die gegebene Ordnung zu bewahren.

[59] Const. Porph., De cer. 421, 6–14 (ed. I. I. Reiske, Bonn 1829): ... τῆς γὰρ ὑμετέρας εὐζωΐας καὶ πάντων τῶν συμφερόντων ὑμῶν, πρῶτον μὲν ὁ δεσπότης θεὸς ἔπειτα δὲ καὶ ἡμεῖς ἱκανῶς προενοήσαμεν.

[60] Just, Nov. LXXVIII 387, 30.

Die Vorstellung,der Herrscher sei unumschränkt, tritt in den Hintergrund. Es bedarf also eines „πολιτικὸς des rechten Maßes", der das jeweils Erforderliche erkennt bzw. der in die jeweilige Lage tiefere Einsicht als alle anderen hat. Er muß begreifen, was zur „Natur der Sache" [61] gehört, und damit sich einsichtiger als andere erweisen. Er muß aber auch fähig sein, diese Einsicht anderen mitzuteilen, verständlich zu machen mit Worten, die sie ergreifen und willig machen, aus gleicher Einsicht heraus mit ihm zu handeln; zum wahren Politiker gehört eine aufrichtige Hingabe an das politisch Ganze, die sich darin äußert, daß er ganz dem πολιτεύειν lebt.

Dabei wird hervorgehoben, daß der gute Kaiser seine Regierungsgewalt von Gott bekommen habe und daß er nicht um seiner selbst willen herrsche, sondern im Interesse seiner Untertanen. Er habe vor allem für seine Untertanen zu sorgen wie der Hirt für seine Herde. Er sei gütig und großzügig, ehrfurchtgebietend, nicht hinterlistig und auf Ehre bedacht[62]. Er fühle sich dem göttlichen Gebot, gerecht zu handeln, verpflichtet. In diesem Sinne existiert der Staat nur unter der Herrschaft eines gerechten Basileus, der gottähnlich ist, und in dessen Wahl der göttliche Wille zum Ausdruck kommt[63]. Es wird gesagt: Die Seele des Kaisers ist Gottes Seele verwandt[64], und Gott hat sich selbst in der Welt als Vorbild für die Menschen dargestellt[65]. Der Kaiser erwirbt die Gottähnlichkeit durch die Nachahmung Gottes[66], durch die Nachahmung jener Eigenschaften, welche Gott in seinem Verhalten zu den Menschen auszeichnen. In diesem Sinne steht er weder über den Gesetzen, noch kann er als Herr des Rechts nach freier Willkür über diese verfügen[67]. Er selbst ist nicht durch ein ihm übergeordnetes Gesetz gebunden, hält sich aber aus Gründen der politischen Zweckmäßigkeit freiwillig an die von ihm selbst gesetzten Normen[68], als ob er Rechenschaft ablegen müßte. Seine eigene Autorität hängt von der des

[61] Anonymus, De scientia, 35, 1: ... ἐπὶ τῷ φύσεως νόμῳ ... .

[62] Daher erscheint der Basileus als Gnadenspender (Synesios, De regno 56, 21), Heiler (Synesios, De regno 7, 18), gütig (Synesios, De regno 56, 17) und unermüdlich gebefreudig (Synesios, De regno 19, 16), während seine Gunst mit den belebenden Sonnenstrahlen verglichen wird (Synesios, De regno 57, 5–6).

[63] Die Übergabe und Annahme der Krone liegt im Ratschluß der Götter: Synesios, Aeg. 123, 11; 122, 3; De regno,12, 14. – Vgl. Dion Or. 3.8.

[64] Dion, Or. 4. 62: ... βασιλεὺς φύσει γενόμενος ... .

[65] Synesios, De regno, 18, 5: ... ἦν ὁ θεὸς αὐτὸς ἑαυτὸν ἐν τοῖς νοητοῖς στήσας ἀρχέτυπον ... .

[66] Synesios, De regno, 56, 21.

[67] Themistios, Or. 1, 15, 11: ... βασιλεία δὲ ἑκούσιόν τι καὶ οὐ βίαιον ... .

[68] Themistios, Or. 7, 140, 17–18: ... ἀλλ' ἐπιστήσας τῷ πάθει τὸν λόγον καὶ τῶν νόμων ἐφάνης πρᾳότερος ... .

Rechts ab, wenn er sich selbst als durch die Gesetze gebunden erklärt[69]. Seine Aufgabe ist nicht, bloß zu beobachten und zu beschreiben, wie sein Staat beschaffen ist, und auch nicht diesen Bestand nur zu pflegen und zu erhalten[70], sondern den jeweiligen Zustand seiner Verfaßtheit zu prüfen und, wo es nottut, zu verbessern bzw. für Gerechtigkeit zu sorgen, sie zu üben, um Willkür zu vermeiden. Es ist die Machtfülle des Staatsmannes bzw. sein πολιτικὸν ἦθος, die eine Selbstbeschränkung in der Ausschöpfung seiner Machtmittel gegenüber seinen Untertanen erforderlich macht[71]. Er erkennt also, daß die Menschen seiner πολιτικὴ τέχνη bedürfen, um nach ihrer Wesensart leben zu können. Eine wahrhaft philosophische Erkenntnis muß nämlich zugleich beurteilend – wertend und erzieherisch – zielweisend sein.

Die Staatskunst ist also mehr denn bloßes Betreiben des politischen Betriebs, sondern ist verbunden mit der Kenntnis des „Gesetzgeberischen" und „Politischen". Sie ruht auf dem Gedanken, daß Tapferkeit, Besonnenheit und Rechtlichkeit den Inbegriff wahrer Tugend, das πολιτικὸν ἦθος ausmachen[72]. Zu ihr gehört auch die Kunst der Seelenkenntnis und die Pflicht zur Obsorge für die Seelen, da es die Aufgabe staatsmännischen Wissens ist, beseelte Wesen in sozialer Gemeinschaft zu leiten[73]. Da nur Menschen einem Sittengesetz unterliegen, liegt es nahe, im Politiker eine Art Menschenpfleger zu sehen bzw. einen Menschenhirten[74], dessen staatsmännische Kunst menschenhütend genannt werden darf[75], im Unterschied

[69] Themistios, Or. 13, 243, 15–16: … τὴν δὲ ἐξουσίαν παρέχηται χαλινὰ ἔχουσαν καὶ τῷ ὀρθῷ λόγῳ καὶ τῷ νόμῳ συνεπομένην … .

[70] Lydos, De mag. 9, 10, 26-1: … ἴδιον δὲ βασιλέως ἐστὶ τὸ μηδένα καθάπαξ τῶν τοῦ πολιτεύματος νόμων σαλεύειν … .

[71] Themistios, Or. 7, 146, 24–26: … τὸν δὲ βασιλέα τὸν οὕτω φρονοῦντα οὐκ εἶχεν ἀποφήνασθαι πότερον θεὸς ἢ ἄνθρωπος εἴη.

[72] Es scheint, daß das Bewußtsein und die gegenseitige Anerkennung von Recht und Gerechtigkeit überhaupt die vornehmste staatstragende, geradezu staatsbildende Tugend ist, wobei als Recht nicht das objektive Recht an erster Stelle, sondern das natürliche Recht gilt (Anonymus, De scientia, 50, 18: … τὴν μὲν οὖν τοῦ κόσμου ὁμοίωσιν φύσει ἐνεῖναι τῷ ἀνθρώπῳ …).

[73] Themistios, Or. 2, 47, 48, 15-4: … τῶν μὲν δὴ ἄλλων ἀνθρώπων ἢ δημοκρατεῖται ἡ ψυχὴ ἢ ὀλιγαρχεῖται ἢ τυραννεύεται … . Der Schwerpunkt wird vom Staat – als abstrakte Einrichtung gedacht – auf die Verschiedenheit der Herrschaftsform verlegt. Themistios gewinnt dadurch die Möglichkeit einer Übertragung der Politeia von der staatspolitischen Ebene, auf das Verhältnis Geist – Seele.

[74] Anonymus, De scientia, 42, 20: … ποιμὴν λαῶν … .

[75] Anonymus, De scientia, 25, 12: … βασιλεία τοῦ ἔχοντος ἴδιον μὲν πόνον ἀλλοτρίας δὲ φροντίδα σωτηρίας.

zu einer „staatlich-herrscherlichen". In diesem Sinne stellt das Recht teilweise als Sammlung von Verhaltensnormen in Wirklichkeit ein Sittengesetz dar: Die wichtigste Qualität des Monarchen als Regenten ist es also, Vater[76] zu sein, d.h. für seine Untertanen wie für eine Familie zu sorgen und zu entscheiden, indem er Gott nachahmt[77]. Ein erfahrener Herrscher ist erforderlich, weil er sorgfältig arbeitet, staatsmännisch denkt, mit Ehrfurcht und Ehrgefühl waltet und nicht machtgierig ist bzw. zu denen gehören muß, die dem „Gerechten" innerlich verwandt sind. Durch solche ἐπιστήμη[78] wird das Dasein geordnet[79], wie es dem philosophisch erzogenen und geleiteten menschlichen Leben gebührt[80]. Was dessen Recht-sein zusammenhält, ist die Gesamtheit der Tugend (φιλανθρωπία, δικαιοσύνη) bzw. Erfahrung und Erkenntnis[81].

Insofern der staatsmännische Herrscher Sorge auch für die Seelen der ihm anvertrauten Menschen trägt[82], verlangt diese Fürsorge geistige Erziehung. Dazu fähig ist nur eine „wohlgeartete Natur"; doch ist ihr die Einsicht des „Rechten" nicht angeboren. Indem also seine Herrschaft bzw. sein Handeln als Abbild der Schöpfungsordnung aufzufassen ist, indem dieser nach Verstand und Tugend lebt und sich von der Vernunft leiten läßt, derjenige also der diese Kunst der πολιτική ausübt und beherrscht, muß ein Rechter und Gesetzlicher sein, dem Tugenden wenn nicht angeboren, so doch durch die Ekenntnis erwerbbar sind. Auch ein zwar von Grund aus auf Recht-Sinnigkeit hin angelegter Charakter bedarf zur Entfaltung einer entsprechenden geistigen Kraft innerer Anschauung der Wesensformen[83]. Sonst bleibt diese Einsicht unzugänglich. In diesem Zusammenhang

[76] Anonymus, De scientia, 38, 24: … πατὴρ πολιτῶν … .– Vgl. Themistios Or. 1, 23, 19.

[77] Anonymus, De scientia, 39, 3–7: …. οὗτος δὲ πατὴρ πολλῶν ἂν εἴη καὶ λέγοιτο κἂν τούτῳ γὰρ ἀνάγκη μιμεῖσθαι θεόν, ἀνθρώπων τε πατέρα λεγόμενον καὶ πατρικῶς αὐτῶν προνοούμενον καὶ ἅπαξ ἁπλῶς, ζῶντα οὐχ ἑαυτῷ οὔτε δι' αὐτὸν, ἀλλὰ τοῖς βασιλευομένοις καὶ δι' αὐτούς, καὶ εἰ ἀναγκαῖον εἴη τὴν ψυχὴν ὑπὸ αὐτῶν τιθέντα.

[78] Synesios, De regno, 31, 18–19: … τά τε γὰρ κοινὰ πράττειν πιστεύῃ, καὶ φιλοσοφίαν οἴει δεῖν ἐπιτηδεύειν.

[79] Just. Nov. CLIX 743, 17–20: … καὶ νῦν ἡ πολιτεία τῆς τοῦ κρατίστου βασιλέως περὶ τὸ νόμιμον μέρος ἀκριβείας τε καὶ ὀξύτητος ἀπολαύει … .

[80] Just. Nov. XXXVIII 246, 16: … τά τε δημόσια πράττεσθαι ἅπαντά τε γίνεσθαι κατὰ τάξιν τὴν προσήκουσαν.

[81] Just. Nov. CLXIII 749, 18–20: … μέγιστα τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν ἀγαθὰ δικαιοσύνη τε καὶ φιλανθρωπία … ταῦτα τὴν βασιλείαν οἶδε κοσμεῖν … .

[82] Themistos, Or. 15 271, 11–14: … ἀλλ' ἡ ἀνθρωποκομικὴ αὕτη τέχνη, ἣν βασιλικήν τε καὶ πολιτικὴν χρεὼν ὀνομάζειν, ζῴου ἐπιμέλειαν ἔχει ποικιλωτέρου τε καὶ πολυπλοκωτέρου ἢ τὰ θρέμματα.

[83] Themistios, Or. 6, 108, 5–10: … ἀναβλέψαντι εἰς τὸν οὐρανὸν καταμαθεῖν καὶ διδαχθῆναι, … ὅτι εὐδαίμονος βασιλείας εὐδαίμονα ἔργα.

kommen durch die Aneignung eines hohen Bildungsideales, indem also der Staatsmann nach Bildung strebt, seine inneren sittlichen Werte zum Ausdruck, die die uneingeschränkte Gewalt, die er besitzt, in den Bereich der Vernunft und Sitte einbinden und ihn auffordern, auf menschenfreundliche Weise zu handeln und nach dem Vorbild Gottes die gegebene Ordnung zu bewahren, *denn die Ordnung ist kein Zeichen der Schwäche, sondern Merkmal der unwandelbaren und unerschütterlichen Natur und, je mehr die staatliche Ordnung der Natur gleicht, desto mehr erfreut sie sich in der Nachahmung der volkommenen Ordnung*[84]. Indem der hochgesinnte Staatsmann nach Ordnung (τάξις) und Verhältnismäßigkeit (ἁρμονία)[85] strebt, Gerechtigkeit pflegt, die Menschen gerecht beurteilt und behandelt, das Vielfältige und Widerstrebende im Staat einigt und verbindet[86], gehört er zu den Wissenden, zu denjenigen, die dem Politischen bzw. Gerechten innerlich verwandt sind, denen die politische Herrschaft kraft ihrer Überlegenheit zukommt[87]. Ohne innere Wesensverwandtschaft mit der Sache des „Gerechten" selbst kann einer Seele weder Wissen um die Wahrheit des „Rechten" eingepflanzt werden, noch in ihr gedeihen[88]. In diesem Sinne kann es Wahrheit auch im Bereich der Staatskunst geben[89]. Ist er ein „Wissender", so steht er denen fern, die ihr Unwesen aus Unwissenheit treiben. Mit ihnen ist deshalb der wahre Staatsmann unvergleichbar. Ist der πολιτικός im philosophischen Sinne ein Wissender, so muß er ein Wissen von besonderer Art haben: „Kenntnis" der Tugend bzw. der πολιτικὴ ἀρετή im Sinn der „Wissenschaft" (ἐπιστήμη) keine bloße „Kunde" (δόξα)[90]. Lehrbar im eigentli-

[84] Themistios, Or. 6, 108, 12–14: ... , τάξις γὰρ οὐκ ἀσθενείας σημεῖον, ἀλλὰ φύσεως ἀτρέπτου καὶ ἀθορύβου, καὶ ὅσον τοῦ παντὸς ἐστὶν ἐγγυτέρω τοσοῦτον μάλιστα τῆς τάξεως ἀπολέλαυκεν.

[85] Anonymus, De scientia, 35, 13: ... ἐναρμόνιος τάξις ...; 13, 2–4.

[86] Just. Nov. XXVIII 212, 5–8: ... τὸ καλῶς τε καὶ ἄνωθεν ἁρμοσθέν τε καὶ ἡνωμένον καὶ εἰς τὴν οἰκείαν ἰσχὺν συντεθὲν χωρὶς εὐλόγου τινὸς αἰτίας καινίζειν ἢ διαιρεῖν οὐκ ἂν εἴη διοικήσεως ἐρρωμένης.

[87] Anonymus, De scientia, 28, 20–30: ... ὅσοι εἰ ἔτυχον ἀγωγῆς τῆς ἑκάστη φύσει καταλλήλου, πολὺ τῇ πολιτείᾳ τὸ χρήσιμον συνεισφέρειν ἂν ἐγένοντο ἱκανοὶ ... .

[88] Themistios, Or. 10, 202, 9–11: ... καὶ δεικνύναι τῷ βασιλεῖ ὅτι μᾶλλον θεῷ παραπλήσιοι τῶν ἀναιρούντων οἱ σώζοντες ... .

[89] Anonymus, De scientia, 5, 15–16: ... τοὺς ἀληθείας τυχεῖν ἐθέλοντας καὶ πολιτικοὺς εἶναι βουλομένους ... .

[90] Es gibt ein objektives Gut, das erkannt und und gelehrt werden kann, sodaß Erziehung im Mittelpunkt der Staatslehre steht. Ausgangspunkt der Staatsphilosophie ist, daß Tugend Erkenntnis ist (Anonymus, De scientia, 17, 13–15: Οὐκοῦν καὶ ἡμεῖς τὴν βασιλικὴν ζητοῦντες ἐπιστήμην ἃ μὲν δυνατὰ λόγῳ εὑρεῖν οἰησόμεθα ἐπιστημονικῶς εὑρηκέναι). Das Gefühl für Recht und Gerechtigkeit ... ἡ κατὰ δικαιοσύνην εὐεξία τῶν πολιτικῶν πραγμάτων (Anonymus, De scientia, 19, 21), die eigentliche Arete, ohne welche eine verdienstvolle Leistung

chen Sinn ist ἀρετή nicht, sie bleibt ein unfaßbares Wissen. Kraft philosophischer – politischer παιδεία aber könnte es einen echten Staatsmann geben, der es verstehe durch die ὀρθὴ δόξα auch andere zur πολιτικὴ ἀρετή hinzuführen[91].

In diesem Sinne seien befähigte Männer dem Staat gut und nützlich durch die richtige Meinung, ὀρθὴ δόξα, im Gegensatz zur bloßen Kunde, da die Verwirklichung sittlicher Ziele höher geschätzt wird als bloßes Tugend-Wissen. Ihre Meinung ist nichts anderes als das durch Erfahrung sich bildende Maß[92]. Sie gleicht zwar der Inspiration einer göttlichen Eingebung[93] und läßt solche Politiker den Weg zu richtigem praktischen Tun von Fall zu Fall finden, aber die πολιτικὴ ἀρετή des Staatsmannes bedarf einer Bildung, die auf dem Ausweg über die ὀρθὴ δόξα gesucht werden muß, und in diesem Sinne läßt sich der Übergang von Individualethik zur βασιλικὴ τέχνη erkennen. Βασιλικὴ τέχνη ist die gesuchte ἐπιστήμη, der Inbegriff höchster Staatsweisheit, in deren Anwendung sich die vollkommene πολιτικὴ ἀρετή zeigt. Das Besondere dieser τέχνη ist, Gerechtigkeit zu pflegen bzw. die Menschen gerecht zu beurteilen und zu behandeln, das Vielfältige und Widerstrebende im Staat zu einigen und zu verbinden. Insofern diese τέχνη ein „richtiges Verhalten im Staat" bewirkt, scheint sie die Menschen „gut und weise" zu machen[94]. Ist der Herrscher dergestalt dieser philosophisch begründeten Kunst mächtig[95], so kann diese nicht empirisch, beliebig und zufällig sein. Vielmehr ist sie als eine geistige, notwendige und wesentliche zu denken: das staatsmännische Wissen und Können ist theoretische Einsicht (γνῶσις) und ihr gemäßes Vermögen, keine bloß praktische Fertigkeit (πρᾶξις) und ihr entsprechende Routine. In diesem Sinne wird seine Tätigkeit, seine Betätigung bzw. seine Macht nicht nur legiti-

weder im staatlichen noch im privaten Leben möglich sei (... εἴη σοι τὸ βασιλεύειν ταύτῃ σεμνόν, ὅτι τὴν ἀρετὴν ἐγύμνασεν Synesios, De regno, 11, 9–10) ist durch Erziehung zu entwickeln, sodaß der Wissende (... ὃς ἄρχειν ἔλαχεν ἄρχειν εἰδὼς ... Synesios, De regno, 15, 19) im Staat die Macht haben soll.

[91] Anonymus, De scientia, 48, 13–15: ... ἀνάγκη οὖν τὸν πολιτικὸν ἢ πάντας τοὺς πολίτας, ἢ πάντως γε τοὺς πλείους, ποιῆσαι τοιούτους οἷος αὐτὸς ἂν εἴη ... .

[92] Petros Patrikios, De sent. 259, 5–8: ... ἐμπειρότατος πραγμάτων ὢν ... (Constantini Porphyrogeniti Excerpta de Sententiis, vol. IV. ed. U. Ph. Boissevain. Berlin 1906, 241–271).

[93] Just. Nov. XXX 234, 38–43: ... ἃς ἡμεῖς τῇ παρὰ τοῦ θεοῦ συμμαχίᾳ θαρροῦντες ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλειν σπεύδομεν ... .

[94] Anonymus, De scientia, 49,1: ... βασιλεὺς ... σῴζειν δὲ τοὺς μὲν τῇ ἐπιστήμης μεταδόσει, ὅσοι τούτου φύσει δεκτικοί, τοὺς δὲ δόξῃ ὀρθῇ. – Vgl. Themistios, Or. 15. 282, 7: ... ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν βασιλέων.

[95] Anonymus, De scientia, 49, 20: ... τὴν πολιτικήν φημι γνῶσιν ... .

miert[96], sondern sogar sanktioniert[97], indem Gesetzgebung und Rechtsprechung philosophischer Weisung folgen. Βασιλικὴ τέχνη wird also nur durch bildende Erziehung erworben[98].

Soweit der wahre Politiker in seinem Wesen erkannt worden ist, wird nicht nur gefragt, wie ein berühmter Staatsmann handeln soll, auf Grund welcher soziologischer Bedingtheiten er dazu psychologisch motiviert wird, zu welcher Art von praktischem Tun ein wahrer Politiker angeleitet wird und andere anleiten läßt, sondern wird versucht zu erkunden, nach welcher Methode das staatsmännische „Wissen" verfährt, wenn der Politiker im Sinne „erkennender Wissenschaft" denkt, wenn dieser seine Haltung zur Richtschnur für die Bevölkerung macht[99]. Diese geistige Ausstrahlung[100], die der Kaiser der Aneignung eines hohen Bildungsideals verdankt, erhebt ihn auf eine höhere moralische Ebene und stellt ihn als Vorbild, als Ideal zur Nachahmung dar[101]. Durch die geistige Ausstrahlung des Kaisers[102], durch seine guten und edlen Absichten[103] werden die Bürger zur Einsicht gebracht[104]. Es zeigt sich, daß das Wissen nicht aus dem Amt folgt, sondern umgekehrt es ist das Wissen, die geistige Ausstrahlung, die einen Anspruch auf die Bezeichnung „Πολιτικὸς"[105] allein rechtfertigt. Maßgebend also für

96 Anonymus, De scientia, 24, 18–20: ... βασιλεία δικαίως δὲ καὶ κατ' ἀνθρώπους νόμῳ τε πολιτικῷ γιγνόμενον τῇ πόλει ἐγγίγνηται.

97 Themistios, Or. 11, 220, 11–13: ... εἰ τὰς δίκας ἐδίκαζον κατὰ νόμους, πρὸς τὸν ἔμψυχον ἔβλεπαν νόμον [S. G. J. D. Aalders, „Νόμος ἔμψυχος" in Palingenesia 4 (1969) 315–329].

98 Anonymus, De scientia, 49, 20: ... εἰς ταὐτὸν δὲ συνέλθῃ φιλοσοφία τε καὶ δύναμις πολιτική.

99 Themistios, Or. 9, 192, 7: ... ἀλλ' ἑαυτοὺς νόμους πεποιήκασι κοινωνίας ... .

100 Anonymus, De scientia, 35, 21: ... λαμπρυνθεὶς τῷ θείῳ φωτεινῷ τε τῷ καθαρωτάτῳ καὶ ἐπιστήμῃ ... .

101 In diesem Sinne kann nur derjenige als idealer Staatsmann und Basileus erscheinen, den Gott bestimmt hat, und dem er seine Gnade zuteil werden ließ (Themistios, Or. 6, 110, 8: ... θεόθεν τὴν ἡμετέραν χειροτονίαν) [S.W.Enslin, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden. München 1943].

102 Themistios, Or. 13, 252, 15: ... τῇ τῆς ψυχῆς καλλονῇ καὶ εὐμουσίᾳ ... .

103 Themistios, Or. 15, 276, 10–14: ... οὕτω δόξα ἀγαθὴ βασιλεῖ πολλῶν ἀσπίδων δυνατωτέρα καὶ ὑπάγεται ἐθελουσίους τοὺς τῆς ἀνάγκης καταφρονοῦντας, ... νικᾷ ὡς εὐσέβεια καὶ φιλανθρωπία ... .

104 Themistios, Or. 15, 282, 7: ... ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν βασιλέων; 7, 145, 28: ... ψυχὰς ἐξ ἀγρίων ἡμέρους κατασκευάζειν καὶ ἐξ ἀλλοτρίων ἐπιτηδείους; 19, 330, 2–4: ... τὸν ἄνθρωπον οὕτω παιδεῦσαι καὶ ἡμερῶσαι ὥστε ἀντὶ κακοῦ πολίτου χρηστὸν ἄνθρωπον ἀποφῆναι ... .

105 Der Thronfolger wird z.B. vom Heer ausgerufen (Themistios, Or. 6, 112, 2: βασιλέα μὲν γὰρ αὐτὸ οἱ στρατιῶται; 5, 96, 7: ἐν τοῖς δόρασι φέροντες τὰς ψήφους), der Akt aber wird so interpretiert, daß die Soldaten bei dieser Angelegenheit keine Initiative ergriffen sondern sich dem göttlichen Willen gefügt haben, da sie die seelischen der körperlichen Fähigkeiten vorzogen (Themistios, Or. 5, 96, 3: τὴν τῆς ψυχῆς τῆς τοῦ σώματος ἀγχιστείας προεξήτασαν ...).

das „Staatsmännische Wirken" ist sein geistiges Wesen als „einsichtige Kunst" (ἐπιστήμη), nicht nur seine praktische Funktion; wohl aber wird diese ἐπιστήμη stets als Einheit von Wissen und Können verstanden, indem der Staat sich als menschenwürdig erweist, indem er sich also nach der göttlichen Ordnung richtet[106]. Der politische Mensch, der nicht mit πολιτικὴ ἀρετή und philosophischer ἐπιστήμη ausgerüstet ist, wird zum echten πολιτεύειν unfähig[107].

Für das Erkennen des Wesens von Rechtswahrheit kommt es also auf den Erkennenden an; der Einsichtige erkennt das Unaussprechliche wahrer Gerechtigkeit[108], sodaß seine Güte in der Öffentlichkeit richtig verstanden und angemessen bewertet wird. Das „Politische" sei nähmlich in Wahrheit nichts anderes als das „Rechtliche"[109] und bedeutet die politische Verfaßtheit[110]; freilich nur die wahre, die sowohl auf das Gemeinwohl als auch auf Einzelinteressen achtet[111]. Es ist unmöglich, verkünden die Geschichtsphilosophen, daß ein Basileus in unköniglicher Weise Basileus ist, also ohne väterliche Liebe seinen Untertanen gegenübertritt[112], denn der Basileus ist der beste, der tapferste, der gerechteste und der menschenfreundlichste der Menschen[113]. Die angeführten Eigenschaften des Basileus beziehen sich auf das zwischenmenschliche Verhältnis zwischen ihm und seinen Untertanen und nicht auf seine Haltung gegenüber dem rechtlichen Staatsaufbau als solchem, der auf jeden Fall von seinem Eingreifen befreit ist. Die Basileia ist eine bestimmte Form der Herrschaftsausübung, des autoritativen Handelns[114], dessen Wesen die φιλανθρωπία[115] bestimmt, also eine menschlichere Art des Herrschens, die im Gegensatz zu den anderen Herrschaftsformen steht. In diesem Sinne erweist sich die gerechte Herrschaft des guten Kaisers, da das gesetzlich Gebührende und Richtige von ihm abgeleitet

106 Themistios, Or. 9, 192, 1: ... εἰς ἐκείνην τὴν τάξιν ὁρῶντες οἱ πατέρες διευθύνουσι τὰ ἀνθρώπινα ... . – Anonymus, De scientia, 50, 3–4: ... τῇ τῶν θείων μιμήσει τάττοι τὴν πολιτείαν ... .

107 Es gelingt ihm nicht, den Frieden im Staate bzw. den politischen und rechtlichen Zustand innerhalb des Staates aufrechtzuerhalten und zu sichern (Themistios, Or. 10, 214, 13: ... τὴν εἰρήνην τοῖς ὑπηκόοις ἔγκαρπον ποίει καὶ ἐνεργὸν.).

108 Anonymus, De scientia, 18, 23–24: ... νόμου ἔγωγε καὶ δογμάτων τῶν τε κατ' ἐνέργειαν ἐπιτηδευμάτων ... .

109 Themistios, Or. 7, 140, 21–22; .... καὶ διέκρινας τὸ ἀδίκημα καὶ ἁμάρτημα καὶ ἀτύχημα.

110 Anonymus, De scientia, 12, 23–25: ... τὸ εἰσέτι κρατοῦν παρ' αὐτοῖς ... .

111 Anonymus, De scientia, 48, 24: ... ἀλλ' ἅπαντας τοὺς πολίτας εὐεργετεῖν τε καὶ σώζειν ... .

112 Dion, Or. 12.77.

113 Dion, Or. 4. .24.

114 Dion, Or. 3.43: ... βασιλεία ἀνυπεύθυνος ἀρχὴ ... .

115 Dion, Or. 3.82; 12. 77

wird, als ein oberstes Prinzip, das das objektive Recht umfaßt[116]. Diese Auffassung soll keineswegs bedeuten, daß der Kaiser nach Belieben verfahren und nach seinem Gutdünken Gesetze erlassen kann[117]; im Rahmen der Kaiserideologie wird vielmehr die gesetzmäßige Herrschaft des Kaisers[118] in solchem Ausmaß als gerecht gepriesen, daß auch die Funktion der Gesetze selbst im Vergleich zu seiner Ethik verblaßt.

II

Der politisch gebildete Staatsmann handelt menschenfreundlich, weil er weder die Macht eines Tyrannen sucht, noch sich als bloßes Werkzeug einer Volksmenge mißbrauchen läßt. Seine besonnene Menschlichkeit zeigt sich darin, daß er ein κοινωνός ist. Immer nämlich muß der Politiker sich als Mitbürger, Genosse und Helfer seiner Mitbürger bewähren. Nicht egoistische Wünsche darf der Herrscher befriedigen, sondern seine Herrschaft soll dem richtig verstandenen Wohl seiner Untertanen dienen, indem er an den Staatsgeschäften teilnimmt[119]. Dazu gehört nicht nur, daß er niemals persönlichen Interessen dient, um seine Macht zu erweitern, sondern auch, daß er den Machtgelüsten und der Besitzgier anderer entgegentritt. Darin muß er den Mut zur Unpopularität gegen bestimmte politische Gruppen haben. Es zeigt sich, daß es das πολιτικὸν ἦθος, die Gesinnung des historisch gebildeten Politikers ist, das die Bedingtheit und Begrenztheit seiner Macht festellt, aber auch das Beständige im Wandel erkennt[120]. Der hochgesinnte Politiker kann seine Aufgabe nur dann meistern, wenn er bereit ist, sich einzufügen in das, was die göttliche Macht über ihn und den Staat, den er lenkt, verfügt hat[121]; wenn er also fähig ist, sein Geschick willig und würdig zu erfüllen, was heißen soll, daß gemäß der Erkenntnis der geschichtlichen Lage man im rechten Augenblick handeln muß[122]. Das recht-

[116] Themistios, Or. 11, 230, 15: ... τὸν δὲ ἀληθινὸν βασιλέα καὶ τοῦ νόμου ἄρχειν προσήκει ... .

[117] Themistios, Or. 7, 140, 20–23: ... τὸ παραβαίνειν τὰ γράμματα τοῦ φυλάττειν βασιλικώτερον.

[118] Themistios, Or. 7, 149, 5: ... οἱ σὺν νόμῳ τὰς βασιλείας διαδεξάμενοι ... .

[119] Themistios, Or. 17, 308, 9: ... κοινωνεῖ τῶν δημοσίων φροντίδων ... .

[120] Just.Nov. XLIX 288, 14–20: ... τὸ ῥευστὸν δὴ τοῦτο καὶ ἀνθρώπινον καὶ μένειν ἐπὶ ταὐτοῦ μηδεπώποτε δυνάμενον καὶ ταῖς νομοθεσίαις εἰσάγει τινὰ ταραχήν, καὶ τὸ δόξα ἔχειν ὀρθῶς καὶ ἐν βεβαίῳ κεῖσθαι δοκοῦν καὶ τῇ τῶν ἀκριβῶν κατασφαλισθὲν παρατηρήσει πολλάκις ἐκίνησεν ἡ τῶν ἐπισυμβάντων ποικιλία πραγμάτων.

[121] Just. Nov. LXXIII 364, 22: ... βασιλείαν διὰ τοῦτο ὁ θεὸς ἐξ οὐρανοῦ καθῆκεν, ἵνα ... καὶ τοὺς νόμους ἁρμόζῃ πρὸς τὴν φύσεως ποικιλίαν.

[122] Just. Nov. LXXIX 388, 7–9: ... πρᾶγμα μαθόντες ἐπὶ ταύτης τῆς βασιλίδος πόλεως οὐκ ὀρθὸν γίνεσθαι ᾠήθημεν κοινῷ νόμῳ τοῦτο θεραπεῦσαι; LXXXVIII 425, 22–25: ... ἀνεφύη τις ζήτησις, ἣν διελύσαμεν αὐτίκα.

fertigt nach Meinung des Gesetzgebers, mit großer Härte auch in grundlegende Rechte von Untertanen einzugreifen und die Auswirkungen dieses Vorgehens auf das innepolitische Klima und das Wirtschaftsleben hinzunehmen, was eben seine Unpopularität bei bestimmten sozial-politischen Gruppen rechtfertigt[123]. Falls Kriegserfolge auf dem Spiel stehen oder Notsituationen eintreten, werden sogar gewohnte subjektive Rechte von Untertanen und eingeübte Verfahren der Rechtsprechung mißachtet, um die als wichtiger angesehenen Ziele zu erreichen.

Man kann nicht dem Kaiser Verschwendung vorwerfen, wenn er die öffentlichen Mittel für Besänftigungs- und Tributzahlungen an die verschiedenen Barbarenvölker an den Grenzen des römischen Reichs ausgibt[124], *da alle Angelegenheiten des Staates für ihn ein Gegenstand großer Sorge sind, und er verbringt alle Tage und Nächte in größter Wachsamkeit und Sorge, in ständigen Überlegungen, wie alles in bester Ordnung und unfehlbar bewahrt werden soll*[125]. Gerade im Gedanken des Dienstes und der Pflicht gegenüber der Allgemeinheit zeigt sich der Staat als Vollendung und als Steigerung der Persönlichkeit zur sittlichen Erfüllung. Da die Außenpolitik und Kriegsführung einerseits, Staatsfinanzen und Steuererhebung andererseits, klassische Bereiche ausschließlicher kaiserlicher Zuständigkeit sind, werden verschiedene Sparmaßnahmen des Staates mit ihren schmerzlichen Folgen für verschiedene Bevölkerungsgruppen als notwendig betrachtet, um zur rechten Zeit die nötigen Mittel einzusetzen. Dadurch erscheint der Kaiser jeder Bedrohung der Existenz der Bürger überhaupt gewachsen zu sein[126].

[123] S. Gizewski, Verfassungsverhältnisse 76–131.

[124] Denn er betrachtet die Freiheit der Untertanen als Grundlage für den Staat bzw. als Ziel seiner Fürsorge (Just. Nov. CXVI 549, 21: ... ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας τῆς πολιτείας ... ἀγωνίζεσθαι ... .). Es gibt keine Freiheit und Sicherheit bzw. kein Vorhandensein einer Rechtsordnung ohne den Schutz durch Waffen (Just. Nov. CXVI 549, 16: ... ἀσφάλεια τῶν ἡμετέρων ὑπηκόων ἡ τῶν στρατιωτικῶν πραγμάτων ἀρχὴ καὶ κατάστασις ... ; CLXI 746, 14: ... τὸ μὲν στρατιωτικὸν ... φρουρεῖ ἀγροὺς καὶ πόλεις ...), keinen militärischen Schutz ohne besoldeten Dienst, keinen Sold ohne Steuern und Tribut (Just. Nov. VIII 74, 23–26: ... εἰδότων τῶν ἡμετέρων ὑπηκόων, ὡς αἱ στρατιωτικαὶ δαπάναι καὶ ἡ τῶν πολεμίων δίωξις πολλῆς δεῖται τῆς ἐπιμελείας, καὶ οὐκ ἔστι χρημάτων χωρὶς ταῦτα πραχθῆναι ...). Die Tribute sind der freiwillige Beitrag zur gemeinsamen Sicherung der Freiheit der Untertanen, die die im Reich begründete Rechtsordnung mit Hilfe der Waffen gewährleistet.

[125] Just. Nov. LXXII 358, 32–34: ... πάντα μὲν τῷ νομοθέτῃ τὰ τῆς πολιτείας ἐν μεγάλῃ φροντίδι καθέστηκεν ... .

[126] Just. Nov. LXXXVI 419, 23: ... κἀκεῖνα πράττειν ... ἅπερ πάσης τοὺς ὑπηκόους δυσχερείας, βλάβης καὶ συντριβῆς ἀπαλλάσει.

In diesem Sinne erläßt der Kaiser zwar Gesetze und ergreift Maßnahmen gegen einzelne Gruppen, bzw. die Bevölkerung wird bis zu einem bestimmten Grad beeinträchtigt, aber dem Kaiser wird nicht Mißbrauch seiner Herrschaftsmacht zu Lasten einer richtigen staatlichen Ordnung vorgeworfen, sondern er fungiert als Teilhaber des Gemeinwesens, als κοινωνός, entsprechend seiner Rolle als Wächter des Staates[127], Vater[128] und Hirt[129], um das Gemeinwesen zu hüten. Sein Rolle besteht im wesentlichen darin, den Staat zu verbinden und zusammenzuhalten[130] bzw. die vorhandene Rechtsordnung zu bewahren[131]. Da die Institution der Basileia auf Grund der Nachahmung Gottes, seiner Güte und Freigiebigkeit, die volle Autarkie besitzt[132] bzw. in den Eigenschaften, die ihre Eigentümlichkeit ausmachen, eine vollendete Form erreicht hat[133], ist sie in der Lage, eine angemessene Ordnung herzustellen, indem sie auf der Grundlage ihrer Vollständigkeit nach dem Wohlgeordneten in der gesamten Staatsverwaltung strebt[134]. Für die Person des Basileus aber, der mit einem Steuermann verglichen wird[135], ist die Verantwortlichkeit für den in Mißstand befindlichen Staat festgelegt. Er muß Rechenschaft vor Gott und den Menschen ablegen, nicht nur wegen der gegenwärtigen düsteren Lage des Staates, sondern auch wegen seiner Unfähigkeit, die ungünstige Wendung der Staatsangelegenheiten vorherzusehen und rechtzeitig Maßnahmen dagegen zu ergreifen[136].

Es ergibt sich, daß nicht immer alle Gesetze gut sind. Gesetze bedürfen der Erneuerung; manchmal gilt es ein besseres, vorteilhafteres zu beschlie-

[127] Just. Nov. CVI 507, 10–11: ... διότι τῷ μὲν βασιλεῖ διηνεκὴς ὕπεστιν ὑπατεία πᾶσι πόλεσί τε καὶ δήμοις καὶ ἔθνεσι ... .

[128] Just. Nov. XIV 105, 15: ... τὴν πατρικὴν ἐφ' ἅπασιν διατηρῶν πρόνοιαν ... .

[129] Anonymus, De scientia, 14, 20: ... ποιμὴν λαῶν ... .

[130] Anonymus, De scientia, 26, 23–29: ... ἡ γάρ τοι βασιλικὴ προμήθεια μόνας τὰς συνεκτικὰς ἀρχάς τε καὶ πρώτας αἰτίας τῶν πολιτικῶν πραγμάτων ἐκ τῶν ἐνόντων αὐτῇ βασιλικῶν λόγων μορφουμένας τῇ τοῦ δημιουργοῦ ... εὖ τιθεῖσα καὶ κοσμοῦσα διατελείτω ἀεί, ἐξ ὧν ἡ τῆς πολιτικῆς εὐεξία τε καὶ εὐστάθεια... .

[131] Anonymus, De scientia, 38, 23: ... περὶ τὴν τῶν νόμων φυλακὴν καὶ πᾶσαν τὴν πολιτικὴν εὐταξίαν ...

[132] Dion, Or. 3.43: ... βασιλεία ἀνυπεύθυνος ἀρχὴ ... .

[133] Indem der Herrscher die Prinzipien seiner Mission, sich als σύνοικος καὶ ὁμοδίαιτος Gottes zu erweisen, wahrnimmt, lebt er in Nachahmung Gottes (Dion, Or. 11 223, 9).

[134] Anonymus, De scientia, 31, 9: ... πράξεως ἁπλῶς ... ἀλλ' εὐπραξίας ... .

[135] Anonymus, De scientia, 40, 20–23: ... πολιτείας δὲ κυβερνήτην μὴ ἔχειν ὅτῳ τὰς τῆς πολιτείας προορῴη κινήσεις τε καὶ μεταβολὰς ... .

[136] Anonymus, De scientia, 41, 25–27: ... διό τοι χρὴ τὴν πάντων κρατοῦσαν ἀρχὴν προθεωρῆσαι ἂν τὰς τοιαύτας κινήσεις προκαταλαμβάνουσάν τε ἀναστέλλειν, ὡς ἂν μή, αὔξοντος τοῦ κακοῦ, δυσδιορθουμένη τῆς δικαιοσύνης πάμπαν ἀπεληλαμένη εἴη ... .

ßen[137]; zumal schlechte Gesetze viel Schaden bringen. Wie Gesetzgebung ein großes Werk ist, so auch die Erneuerung der Gesetze, welche nur erfahrenen Nomotheten gelingen kann[138]. Zwar haben die Gesetze einen Urheber, den zuständigen Gesetzgeber, der diese erläßt. Weil sie gemacht worden sind, lassen sie sich auch wieder ganz oder teilweise aufheben[139]. Das eigentliche Verdienst des Kaisers liegt eher darin, daß er seinem Maßnahmenkatalog das Prädikat einer grundlegenden Neuerung nicht zubilligen kann, da der Herrscher vernünftige rechtliche Regelungen, die seit alters gelten[140] ohne sachliche Notwendigkeit nicht ändern kann[141], zumal er sich zu Tugenden und Werten des Fürstenspiegels ständig bekennen muß[142].

Wohl weiß er, daß die Entfaltung der menschlichen Existenz im Ganzen des natürlichen und des politischen Kosmos erst dann erreicht wird, wenn die Zeit dafür reif geworden ist, indem also die geschichtliche Veränderung der Sitten und Bräuche berücksichtigt wird, und demgemäß konkrete Gesetzgebungsvorschläge machen kann. Die besondere Tragweite des Handelns des Kaisers liegt also darin, Gunst oder Ungunst der Stunde zu ergreifen und auszunutzen bzw. zu erkennen und richtig zu ergreifen. Es zeigt sich, daß der Gesetzgeber zu der Erkenntnis kommt, daß unnötige Verfolgungsmaßnahmen gegen nicht rechtgläubige Bevölkerungsgruppen indirekt auch zu einem Schaden für den Fiskus führen[143]. Gleichfalls habe der Kaiser zivilrechtliche Gesetze nach Belieben umgestoßen, um zu dringend benötigten Einnahmen für den Fiskus zu kommen, der Kaiser habe also den richtigen Moment ergriffen[144]. Der Kaiser scheint also nicht widersprüchlich zu handeln, sondern zeigt, daß das „Politische" in diesem Fall den Sinn der „Staatsklugheit" bzw. des Staatszwecks annimmt, auf den die Absicht des Politikers unverwandt gerichtet ist. Das zu tun, heißt in der

[137] Just. Nov. XIV 105, 33: ... καὶ τοῦτο δι' ἑτέρων ἐπηνωρθωσάμεθα νόμων ... .

[138] Just. Nov. VII 48, 18–19: Ἕνα σκοπὸν ἀεὶ τοῦτον ἐθέμεθα τὸ πᾶν εἴ τι πρότερον ἀτελὲς ἢ συγκεχυμένον ἐδόκει, τοῦτο καὶ ἀνακαθᾶραι καὶ τέλειον ἐξ ἀτελοῦς ἀποφῆναι.

[139] Just. Nov. IV 24, 24: ... ἀλλὰ μετὰ τῆς προσηκούσης τε καὶ θεοφιλοῦς προσθήκης ... .

[140] Just. Nov. CXIX 574, 8–10: ... τοῦτο γὰρ ἐν τοῖς παλαιοῖς εὑρίσκομεν νόμοις ... .

[141] „Von echten Reformen d.h. von Neuerungen von Gewicht und Dauer in Bezug auf die sozialstaatlichen Maßnahmen Iustinians kann man wohl nur bei zwei Bereichen sprechen, nämlich bezüglich der Zielgruppen Arme und Frauen" So KRUMPHOLZ, sozialstaatliche Aspekte 205.

[142] S. HUNGER, Prooimion, Elemente der Kaiseridee 49–154.

[143] Just. Nov. XVII, 11. – S. GIZEWSKI, Verfassungsverhältnisse 118.

[144] Petros Patrikios, De sent. 259, 5–8: ... ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν ἀθρόαν ἐπανόρθωσιν ἐπαγαγεῖν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' εἴπερ τι ἄλλο, καὶ ἡ πολιτικὴ κατάστασις χρόνου καὶ σοφίας χρῄζει.

Sprache des Philosophen „τὰ πολιτικὰ πράττειν“, das „Politisch-Handeln“, und daher ergibt sich der Sinn der wirklichen πολιτικὴ τέχνη, des „Sich-politisch-richtig Betätigen“: die Kunst, im Sinne des gemeinnützig Gesetzlichen und Rechten zu handeln.

In diesem Sinne bleibt der philosophische Staatsmann auch mitleidender und mitsorgender πολίτης. Er teilt sich die Leitung[145] und Pflege des Staates mit anderen; getrennte Berufe[146] und verschiedene τέχναι[147] sind nötig, um die menschliche Ernährung und Pflege zu sichern. Er hat aber doch diesen gegenüber seine besondere Wesenheit und einmalige Aufgabe[148], eine über alle anderen hinausragende, umfassende Herrschaftsstellung. Insbesondere ist er den ihm untertänigen Völkern[149] gegenüber allzuständig und gibt ihnen die Gesetze[150]. Immer wieder wird die dauernde

[145] Aus der Hinzuziehung und Mitwirkung der obersten Staatsorgane, denen auf Grund paralleler Kompetenzen eine Kontrollmöglichkeit zukommt, ergibt sich eine weitere Verringerung des Machtbereichs des Kaisers. Der Kaiser ist zwar vom Willen beseelt, das Unrecht wiedergutzumachen und auf keine andere Art und Weise in den Staat einzugreifen, aber eine Mitwirkung anderer Organe für das gemeinschaftliche Wohl ist nicht von der Hand zu weisen. Themistios z.B. stellt dar, daß die kaiserlichen Beschlüsse wirksam werden, wenn sie auf der Zustimmung mehrerer Organe beruhen (Themistios, Or. 13, 246, 16: … ἰσχυροτέρα γὰρ ἡ ἀγαθὴ γνώμη ψηφίσμασι πλείοσι βεβαιουμένη.). In der Gestaltung seines Willens ist der Kaiser auf jeden Fall αὐτογνώμων καὶ αὐτουργὸς (Themistios, Or. 13, 246, 13) bzw. die Anordnung der staatlichen Angelegenheiten ist seinem Gutdünken überlassen, aber die Tugend der Bereitschaft, auch andere Meinungen in der Ausführung der Geschäfte anzuhören, wird hoch geschätzt (Themistios, Or, 13. 246, 16: … βασιλικωτέραν εἶναι τῆς ἀγχινοίας τὴν εὐπείθειαν).

[146] Anonymus, De scientia, 28, 20–22: … ὅσοι εἰ ἔτυχον ἀγωγῆς τῆς ἑκάστης φύσεως καταλλήλου, πολὺ τῇ πολιτείᾳ τὸ χρήσιμον συνεισφέρειν ἂν ἐγένοντο ἱκανοί, καὶ μάλιστα δὴ περὶ στρατείαν καὶ γεωργίαν.

[147] Anonymus, De scientia, 21, 23–25: τούτους χωριστέον τοῦ τῶν ἀρίστων καταλόγου καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τῆς πόλεως τάγμασιν εἴτε στρατιωτικοῖς εἴτε ἀστικοῖς, ὡς ἡ ἑκάστου ἀξία ἐγκαταλεκτέον. Das Gefüge des Gemeinwesens erhält seine Stabilität, solange jeder einzelne Bürger das Recht hat und ihm die Fähigkeit zugesprochen wird, ungehindert zu ἰδιοπραγεῖν (Anonymus, De scientia, 31, 15) also die ihm angewiesene Stellung in der politischen Gemeinschaft der Menschen für sich zu bewahren, geschützt durch eine verbindliche Ordnung vor der Willkür der Mächtigen bzw. des Staates, was den Bestand des Staates verbürgt.

[148] Anonymus, De scientia, 39, 19–22: … καὶ τῶν πολιτῶν ἕκαστος ἐναρμονίως, λύρας τύπῳ τὰ ἴδια πράττων ἥ τε πολιτεία ταῖς ὅλαις τῆς παναρμονίου συμφωνίας κινουμένη χορδαῖς δικαιοτέρα καὶ εὐσταθεστέρα γένοιτο.

[149] Just. Nov. XXVIII 213, 11: … καὶ ἕτερα νῦν θεοῦ δόντος ἔθνη φίλιά τε καὶ ἡμέτερα.

[150] Just. Nov. XXI 145, 1–5: … καὶ μηδὲν τῆς ἄλλης ἡμῶν διεστάναι πολιτείας ἀρχαῖς τε Ῥωμαϊκαῖς ἐκοσμήσαμεν, τῶν προτέρων αὐτὴν ἀπαλλάξαντες ὀνομάτων, σχήμασί τε χρῆσθαι τοῖς Ῥωμαίων συνειθίσαμεν, θεσμούς τε οὐκ ἄλλους εἶναι παρ' αὐτοῖς ἢ οὓς Ῥωμαῖοι νομίζουσιν ἐτάξαμεν; V 28, 4: … καὶ πανταχόσε τῆς ὑπηκόου φανερὰ γενέσθαι … παρασκευασάτω …; VII 62, 30: … ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, ἣν ὁ Ῥωμαῖος ἐπέχει νόμος … ; I 9, 36–42: … γενήσεται μὲν παρὰ τῆς σῆς ὑπεροχῆς κηρύγματα πᾶσι περιαγγέλλοντα τὴν τοῦ νόμου δύναμιν, σταλήσεται δὲ καὶ κατὰ χώραν ἐν ἅπασιν ἤδη τοῖς ἔθνεσι … . – Themistios pflegt alle unter der direkten Gewalt der Römer stehenden Völker als Reichsangehörige zu bezeichnen und deutet in diesem Sinne das Walten einer einheitlichen Gerichtsgewalt über einen räumlich bestimmten Sprengel an: Νόμος εἴσω τὴν δύναμιν ἔχει πρὸς τοὺς ὑπηκόους καὶ ἐν τοῖς ὁρίοις τῆς ἀρχῆς (Das Gesetz gilt im Reichsgebiet Or. 15, 271, 22–24) ist mit δικάζειν ἐν ταυτῷ Σύροις καὶ Βρεττανοῖς (Die Gerichtsbarkeit muß für die Syrer genauso wie für die Britten ausgeübt werden Or. 6, 112, 7) zu vergleichen. Das entscheidende Moment, einen Untertan Ρωμαῖος zu nennen (Or. 16, 302, 18: … καὶ νῦν οὐκέτι βαρβάρους Γαλάτας ἄν τις προσείποι, ἀλλὰ καὶ πάνυ Ῥωμαίους), ist die Ausübung von Amtsgewalt in Bezug auf ihn (Or. 10, 208, 1).

umfassende Fürsorge für die Untertanen betont[151]. Die Kriegführung erscheint notwendig[152], um auswärtige Mächte[153] zur Ruhe und zum Gehorsam zu bringen[154] und alten römischen Reichsteilen die Freiheit wiederzugeben[155]. Der Herrschaftsbereich sei zu groß[156], als daß ein Monarch seinen

[151] Just. Nov. LXXXVI 419, 25: … πᾶσαν τιθέμεθα σπουδὴν πάντα πράττειν ἀεὶ τὰ πρὸς ὠφέλειαν τῶν ὑπηκόων … . Es ergibt sich, daß die Herrschaft eine ständige Probe ist, die viel Mühe und Sorge verlangt.

[152] Just. Nov. VIII 74, 23–26: … ἡ τῶν πολεμίων δίωξις πολλῆς δεῖται τῆς ἐπιμελείας; CXXX 650, 18–21: Πρώτην καὶ μεγίστην ἡγούμεθα σύστασιν εἶναι τῆς ἡμετέρας πολιτείας τὸ καὶ ἀμέμπτως τὸ ἡμέτερον οτράτευμα ἐν τοῖς παρόδοις ἀποτρέφεσθαι … ; App. IV 797, 34: τὸ στρατιωτικὸν ἡμῖν ἡ πολιτεία διὰ τοῦτο τρέφει. – Synesios, De regno, 26, 12–15: … τὸ δή τοι στρατιωτικὸν τοῦτο φῦλον ἁπλοϊκόν τέ ἐστι καὶ γενναῖον καὶ ὑπὸ συνηθείας ἁλώσιμον· καὶ Πλάτων φύλακάς τε καλεῖ τὸ μαχητικὸν γένος καὶ κυνὶ μάλιστα προσεικάζει.

[153] Just. Nov. CXVII 554, 18: … τοῖς ὑποτεταγμένοις τῇ ἡμετέρᾳ πολιτείᾳ βαρβάροις. Themistios z.B. freut sich über die Einverleibung der Galater und hegt die Hoffnung, daß sich die Goten auch in die römische Ordnung eingliedern lassen werden, daß sie sich der Romanisierungspraxis anpassen werden.

[154] Just. Nov. XXVIII 213, 7: Τζάνων χώρα .. ὑπὸ Ῥωμαίων κατακτηθεῖσα. *Wie die blinde Begierde der Vernunft gegenübersteht, so stehen die Skythen und Germanen den Römern gegenüber* Es wird von einem geistigen Sieg gesprochen (Themistios, Or. 18, 316, 4: ἀλλὰ μόνῃ τῇ σῇ γνώμῃ καὶ τῇ σῇ βουλῇ ὑφ' ἑαυτῆς ἡ φλὸξ ἐκείνη (Σκυθικὴ) ἀπεμαράνθη). Die Größe des byzantinischen Kaisers, die in der Philanthropia zum Ausdruck kommt, wird die Feinde besiegen. Die Skythen werden sich gefangengeben, um an dem Wohl teilzuhaben (Or. 13, 251, 252, 29–2: βασιλικώτερόν φημι εἶναι τὸν πλείους εὖ ποιοῦντα τοῦ πλείους νικῶντος … .). Die Konfrontation von Kultur und Barbarei wird als diejenige zwischen den Guten und den Bösen dargestellt. Am Ende steht der Sieg der Kulturwelt über die Naturvölker (So Vogt, Barbaren 8). *Es haben nicht die Barbaren über die Römer gesiegt, sondern Gestalt erwies sich als überlegen über Ungestalt, Ordnung über Unordnung, Mut über Furcht, Gehorsam über Ungehorsam* (Or. 15, 283, 24–28).

[155] Just. Nov. I 1, 6–12: … Ἐνησχολημένοις ἡμῖν … ὅπως ἂν Πέρσαι μὲν ἠρεμοῖεν, Βανδίλοι δὲ σὺν Μαυρουσίοις ὑπακούειν, Καρχηδόνιοι δὲ τὴν παλαιὰν ἀπολαβόντες ἔχοιεν ἐλευθερίαν, Τζάνοι τε νῦν ὑπὸ τὴν Ῥωμαίων γενόμενοι πολιτείαν ἐν ὑπηκόοις τελοῖεν.

[156] Den Geschichtsphilosophen ist die universalistische Auffassung geläufig, daß die Römer nicht bloß die führende Macht auf dem Erdkreis sind, sondern gewissermaßen die einzige. In Themistios Anschauung z.B. sind politisch nur die Römer und die Schutzbefoh-

Zusammenhalt wahren könne[157]. Es gelingt aber einem Idealherrscher[158], obwohl zuverlässige teilverantwortliche höchste Beamte[159] für die Verwaltung dieses Riesengebiets sehr schwierig zu finden sind[160]. Nur einem begabten Herrscher[161] sei es nämlich möglich, die Differenzen zwischen den Anforderungen und Gewohnheiten so vieler Reichsteile auszugleichen[162].

lenen vorhanden, was sich daraus ergibt, daß die ganze Erde (Or. 3, 60, 11: ... ἅπασα γῆ τε καὶ θάλασσα ...) als römisch bezeichnet wird.

157 Der Staat wird als eine große und schwere Verantwortung für den Herrscher dargestellt, die nur ein idealer Staatsmann tragen kann. Das Bild des verantwortungsbewußten Kaisers, der für seine Untertanen nach dem Abbild Gottes vorausschauend sorgt (Themistios, Or. 5, 94, 1: ... βασιλεὺς ἀπορροὴν ἐκείνης τῆς φύσεως, πρόνοιαν ἐγγυτέρω τῆς γῆς ...) taucht immer wieder auf. Dabei erscheint das Bild des guten Kaisers durch ein stürmisches, jugendliches Wesen oder durch absolutistische Ansprüche des Kaisers gefährdet (Themistios, Or. 13, 244, 1: ... αὐτάρκειαν ἢ νεοττείαν ... ἄμφω γὰρ ὀλισθηρότατα καὶ ποριμώτατα.).

158 Das Anrecht des Kaisers auf seine Stellung ergibt sich daher eher aus seinen Leistungen für den Staat (Themistios, Or. 14, 262, 21–23: ... προήγαγε δέ σε εἰς τὴν ἁλουργίδα οὐκ ἀγχιστεία γένους, ἀλλ' ἀρετῆς ὑπεροχὴ ... ῥώμης ἀπόδειξις καὶ ἀνδρεία ...) als durch Erbrecht. Zwar kann die Basileia vererbt werden (Themistios, Or. 9, 188, 5–7: ... ὅτι δὲ οἱ μὲν ἀρετῆς ἆθλον ἐκαρπώσαντο τὴν βασιλείαν, σοὶ δὲ ἡ τοῦ γένους δίδωσι διαδοχή, ταύτῃ φημί σοι καὶ τὴν ἅμιλλαν δυσκολωτέραν ...) doch wird sie nur durch hohe politische Leistungsfähigkeit legitimiert (Themistios, Or. 9, 188, 11: ... σοι δὲ καὶ πάνυ μέγα τὸ κατ' ἴσον τοῖς πατράσιν ἐλθεῖν ...).

159 Die Auswahl der Beamten aus den ἄριστοι liegt in der Hand des Kaisers, was zur Folge hat, daß, da die Beamten ihre Staatsämter dem Kaiser verdanken, sie und damit der ganze Staat von der Gesinnung des Regenten abhängig sind (Anonymus, De scientia, 27, 27–30: ... τὴν βασιλικὴν φροντίδα περὶ δέκα ἐπιλογὴν ἀνδρῶν ἀρίστων καταγίγνεσθαι προσήκειν; 26, 12–15: ... τοῦτο δὴ οὖν τὸ τῶν ἀρχῶν πρώτιστόν τε καὶ μέγιστον ἔστω τῶν βασιλικῶν ἐπιτηδευμάτων, ἐπί τε τῇ τῶν ἀρχόντων ἐπιλογῇ ἐκ τῶν ἀρίστων γιγνομένῃ).

160 Die Handlungen und Wirkungen von schlechten Präfekten wie auch von schlechten Beamten, die nicht mit dem geziemenden Anstand zu ihrem Amt stehen (Lydos, De mag. 89, 2: ... οὐκ εὐπρεπεῖς πρὸς τὰς λειτουργίας παρίασιν ...) ist einer der Gründe der Entmachtung und Entartung des Verwaltungsstaates, denn der Staat wird nur durch disziplinierte Haltung getragen, an der es den Amtsträgern zur Zeit fehle. Während z.B. die Präfektur sich früher solcher Hochschätzung erfreute (Lydos, De mag. 64; 19, 2: ... ἐξουσίαν ἀδέσποτον ἑαυτῇ ...), daß man sich dem Basileus -Amt gleichstellen konnte (Lydos, De mag. 63, 24: ... τὴν ἴσην ἐκείνῳ λαχοῦσα τιμὴν, ἄντικρυς ἐκ τῆς βασιλείας ἔστι λαβεῖν ...) war zur Zeit des Lydos von ihrer früheren Macht nur noch ein Schatten geblieben (Lydos, De mag. 59, 14: ... καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς ἀμυδρᾶς σκιᾶς ...).

161 Themistios, Or. 17, 308, 11: ... νέον, σώφρονα, πρᾶον, ἥμερον, μεγαλοπρεπῆ, μεγαλόφρονα.

162 *Überall entstehen gleich nach der Eroberung Fronten, da die Grenzen ständig überfallen und von verschiedenen Völkern angegriffen werden : Die Hunnen überschwemmen das Land der Lazen und den Kaukasus, Thrakien wird von tierähnlichen Kreaturen bedroht, die Einfälle der Mauren erschüttern das jüngst von Justinian eroberte Libyen, und als die römischen Truppen an zwei Fronten (Libyen und Italien) kämpfen, fällt Chosroes in Syrien ein* (Lydos, De mag. 145, 5–13). Es zeigt sich, daß sich die Römer in den jüngst eroberten Ländern nicht behaupten können. Justinian fühlte sich wohl dazu fähig und berufen die Welt zu erobern, nicht aber in der Lage, die gestellten Forderungen einer weltweiten Politik zu erfüllen.

Überschreite der Kaiser aber die ihm gesetzten Grenzen und gleite er so in eine Tyrannis[163] ab, dann bringe er damit die Ordnung der höchsten Verwaltungsämter durcheinander[164], den Staat schlechthin[165]. Indem sein Wirken und Tun sich als fürsorgende Maßgabe[166] zeigt, als Philanthropia[167]

163 Der Staat kann in Mitleidenschaft gezogen werden, wenn die Gerechtigkeit beeinträchtigt wird, wenn das Wohl der auf allgemeiner Zustimmung begründeten Interessensgemeinschaft in den Hindergrund tritt, und dessen Stelle durch die Interessen des Einzelnen eingenommen werden. Der illegitime Herrschaftsanspruch wird als das größte Übel beschrieben [ἁμαρτία – Sünde (Petros, Patrikios, De sent. 265, 18) καὶ οὐ πολιτικὸς νόμος – nicht politisches Gesetz (Anonymus, De scientia 25, 1–4)], das dem Staat die wahre Gerechtigkeit entzieht.

164 In der frühbyzantinischen Zeit dürfe die Institution der Basileia in keinem Falll bedroht oder in Frage gestellt werden, denn sie selbst bilde den Bezugspunkt und stelle die Einheitlichkeit des römischen Staates dar. Für einen Staat wie den römischen, einen Einheitsstaat (So Pieler, Verfasssung 220), der durch Organe über die umfangreichen Bereiche der Gesetzgebung, Rechtssprechung und Verwaltung verfügte, war die Existenz und die Bewahrung seiner einheitlichen inneren Ordnung, die in der Person des Kaisers reflektiert wurde, von grundsätzlicher Bedeutung für sein Weiterbestehen. Der hierarchisch geordnete Beamtenapparat, der die reale Staatsgewalt in sich vereingte, bedürfte eines obersten Organs, das die Verhältnisse regulieren, die auftauchenden Rechtsbrüche ahnden und die staatliche Einheit gewährleisten würde. (Lydos, De mag. 123, 21–22: ... ἐδεήθησαν τῆς βασιλείας ...).

165 Anonymus, De scientia, 43, 20–21: ... οὐ γὰρ λέγει Σενέκας μὲν „ἐσωφρόνει Νέρων καὶ ἐσωφρόνει ἡ πολιτεία, παρεφρόνει, καὶ σὺν αὐτῷ ἐκείνη“ ... .

166 Man kann Menschen durch Gewalt oder mit ihrer Zustimmung führen: Ersteres wird Tyrannis genannt, letzteres Basileia. Basileia verkörpert die höchste Idee, die Idee des Guten und wird mit dem Begriff der Gottheit gleichgesetzt. Wer das Gute geschaut hat (Anonymus, De scientia, 35, 20–22: ... λαμπρυνθεὶς τῷ θείῳ, φωτεινῷ τε τῷ καθαρωτάτῳ καὶ ἐπιστήμῃ ...), kann nicht anders als es nun zu verwirklichen trachten (De scientia, 39 3–7: ... ζῶντα οὐχ ἑαυτῷ οὔτε δι' αὐτὸν, ἀλλὰ τοῖς βασιλευομένοις καὶ δι' αὐτοὺς ...) und diese Verwirklichung heißt Gerechtigkeit (Anonymus, De scientia, 19, 20–23: ... τὴν βασιλείαν περὶ μὲν τὰ πολιτικὰ καταγίνεσθαι πράγματα, σκοπὸν δὲ ἔχειν τὴν κατὰ δικαιοσύνην αὐτῶν εὐεξίαν ...). Damit wird Gerechtigkeit zum Kernproblem der menschlichen Existenz und daher mit dem Begriff der Philanthropia verbunden (Anonymus, De scientia, 12, 10–13: ... πράως τε καὶ φιλανθρώπως τοὺς ὑπηκόους κυβερνώντων). Durch die Freundschaft, die Gott mit den Menschen verbindet, und die dem Gesetzgeber mehr am Herzen liegt als das Recht, bzw. durch das Walten des wahren Rechts, ist theoretisch jede menschliche Herrschaft als ein Abbild der göttlichen aufzufassen (Anonymus, De scientia, 37, 5–8: ... φέρων δὲ ὅμως ἐν ἑαυτῷ τὴν θείαν ὁμοιότητα ...) und der Staat wird als Möglichkeit und Wurzel des wahrhaft allgemeinen Rechts (Anonymus, De scientia, 38, 17–19: ... ἀγαθύνειν τοὺς βασιλευομένους ...), der Verwirklichung der Freiheit angesehen (Just. Nov. LXXVIII 387, 1–3: ἡμῖν δὲ πᾶσα καθέστηκε σπουδὴ τὰς ἐλευθερίας κρατεῖν καὶ ἰσχύειν καὶ ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἀνθεῖν καὶ αὐξάνεσθαι πολιτείαν).

167 Während die Untertanen dem Tyrannen gegenüber, der ihnen Furcht einflößt, in übertriebener Unterwürfigkeit ergeben sind (Themistios, Or. 1, 15, 15: ... ὁ δὲ τῷ φόβῳ μέγας κυψάντων ὑπερέχει καὶ οὐκ ἔστι μέλας ...), ist im Vergleich dazu ihre Stellung dem

schlechthin, indem in allen seinen Handlungen sein politisches ἦθος zum Ausdruck kommt, ist er dazu verhalten jene Mängel seiner Herrschaftsausübung zu beseitigen. *Da die Wahl zwischen Gerechtigkeit und Unrecht, Gesetzlichkeit und Gesetzlosigkeit, Verehrung oder Vernachlässigung des Göttlichen in der Hand der Menschen liegt* [168], wird in diesem Sinne an das moralisch - politische Bewußtsein des Kaisers appelliert, sich nicht nur rechtmäßig zu verhalten, sondern auch eine angemessene Einstellung zu den politischen Fragen zu haben. Der Basileus nämlich dient als Mensch unter Menschen[169], als Vorbild seiner Untertanen und ist der Inhaber all jener Tugenden, die Gott vor seinen Geschöpfen auszeichnen[170]. Maßgebend kann aber nur derjenige sein, der selbst Maß hat.

Das Verhalten des unechten Politikers zeigt in allem die Maßlosigkeit[171]: entweder in einem zuviel an Geltungstrieb, Ruhmsucht und Unternehmungsdrang[172] oder in einem zuwenig an Bedachtsamkeit, Erfahrung

Kaiser gegenüber durch das Philanthropia – Prinzip erhöht (Themistios, Or. 1, 15, 16: ... ὁ δὲ φιλανθρωπίᾳ κρατῶν ὀρθῶν ἁπάντων καὶ αὐξημένων...). Diese Philanthropia wird wiederholt mit φιλεῖν (Themistios, Or. 1, 12, 28 lieben), εὐνοεῖν (bevorzugen) und εὐεργετεῖν (Wohltaten erweisen Themistios, Or. 7, 145, 6–7: ... ὅτι μηδὲν πρὸς εὔνοιαν ἐπαγαγώτερον εὐεργεσίας καὶ ὅτι βέλτιστον βασιλεῖ τὸ δ' εὔνοιαν ἐπισπᾶσθαι) umschrieben und bedeutet die gütige Haltung des Herrschers gegenüber seinen Untertanen. Sie allein macht, indem in ihr alle anderen Tugenden enthalten sind (Themistios, Or. 11, 221, 24–26: βασιλέως δὲ ἴδιος κόσμος καὶ ἐμπρέπων ὑπὲρ τὰς ἀρετὰς τὰς λοιπάς, εἰς ἣν συνδεῖσθαι ἁπάσας ἐστὶ ἀναγκαῖον), die Seele des Herrschers zum Abbild Gottes (Themistios, Or. 18, 315, 17–19: ... ἡ ψυχὴ ἄνω ὁρῶσα πρὸς τὸ τοῦ παντὸς βασιλέα συντεταμένη καὶ ἀρχομένη ἐκεῖθεν ὅσα οἷόν τε ἀρύεται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τῇ ἐπὶ τῆς γῆς βασιλείᾳ), erweist ihn als gottgefällig. Gottgefällig, Gottes Freund ist der Herrscher, soweit er sich als Freund der Menschheit erweist (Themistios, Or. 1, 13, 8: ... ὥστε εἰκότως θεοφιλὴς βασιλεὺς ὁ φιλάνθρωπος ... .).

[168] Anonymus, De scientia, 41, 1–3.

[169] Anonymus, De scientia, 37, 5–8: ... φέρων δὲ ὅμως ἐν ἑαυτῷ τὴν θείαν ὁμοιότητα, καὶ τοῦτο διττὴν μόνον ἐν ἀνθρώποις περικείμενος, ὧν τὴν μὲν ἑτέραν ὡς ἄνθρωπος μετ' ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἑτέραν ὡς βασιλεὺς ὑπὲρ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους.

[170] Anonymus, De scientia, 38, 13–15: ... ἀγαθὸς καὶ σοφὸς καὶ δυνατὸς καὶ δίκαιος τῶν τε μελλόντων προνοητικὸς ... .

[171] Der Tyrann ergibt sich seinen Leidenschaften (Themistios, Or. 9, 19: ... καὶ δοῦλον ἑαυτὸν τοῖς πάθεσι παραδίδωσι ...), und in diesem Sinne, indem seine Gefühle nicht von der Vernunft kontrolliert werden, ist er selbst ein Sklave, der von seinen heftigen und ungestümen Gefühlen erfaßt und getrieben wird. Ein solcher Mann hat nur sein Eigenwohl vor Augen; um seine Begierde nach Herrschaft zu stillen, führt er die Menschen in den Zustand der Unfreiheit und Rechtlosigkeit (Themistios, Or. 1, 16, 9: ... τοὺς ἀρχομένους ἅπαντας δούλους ὑπολαμβάνει τε καὶ ποιεῖ ...), indem er sich als μακαριώτατος ἀθλίων erweist (Themistios, Or. 116, 4).

[172] Anonymus, De scientia, 54, 20–23: ... χρήμασι ... ὠνούμενοι κολακείαις τε καὶ προσεδρείαις ... .

und Selbstbeschränkung. Er sucht nicht, was dem Staate dienlich ist, sondern Befriedigung seines Ehrgeizes[173]. Maßgeben aber bedeutet: anderen das Maß einsichtig machen, damit sie es freiwillig einhalten, denn ein Maß, die wahren Werte und rechten politischen Zwecke befolgt nur der Mensch, in dessen frei verantwortlicher Entscheidung es steht, danach zu handeln[174] bzw. wenn er selbst das Maß zu wahren versteht[175]. Danach muß das offizielle Bild des Kaisers, das des mit allen Tugenden begabten Idealherrschers, des Wohltäters des Volkes, Friedensbringers und Glaubensmehrers vertragen.

III

Der Bürger also muß dazu erzogen werden, sich selber zu beherrschen. Die Gesetze haben eine Erziehungsfunktion, der Bürger wird zur rechten Lebenshaltung ermahnt und aufgefordert, resozialisiert, indem von Seiten des Staates die Planung und Durchführung staatlicher Maßnahmen gelingt, die unter Berücksichtigung des Gemeinwohls auf die Verbesserung und Sicherung der Lebensverhältnisse und Lebensweise innerhalb der Gesellschaft gerichtet sind. Darin, daß der Politiker zum Maßgeben berufen ist und die Bürger das Maß zu wahren verstehen, zeigt sich, daß jeder Bürger Mitbedingungen für die staatliche Existenz setzt.

Die wahre Sozialtugend ergibt sich als die eigentliche Tugend, weil sie sich gegen den Feind im eigenen Innern, die Habgier und Willkür richtet.

[173] Ausgedrückt werden die schlechten Eigenschaften der Tyrannis, indem sie als Krankheit der Basileia bezeichnet wird (Synesios, De regno, 15, 4: ... ἀλλὰ τὴν βασιλείας νόσον τυραννίδι δείδιθί τε καὶ διαγίγνωσκε ... .). Dem Basileus stehen Freunde bei (Dion, Or. 3.87: ... φιλίαν γε μὴν ἁπάντων νενόμικε τῶν αὐτοῦ κτημάτων κάλλιστον καὶ ἱερώτατον), die ihm behilflich sind und ihm Rat erteilen, im Gegensatz zum Tyrannen, dem keiner beisteht (Synesios, De regno, 23, 18: ... τἀνατία ὑπάρχει ... ; vgl. Dion, Or. 3. 116: ... ἀπορώτατός ἐστι φιλίας ... .). Der Basileus trifft für seine Freunde vorausschauend Vorsorge, während der Tyrann hinterlistig gegen Freunde handelt (Synesios, De regno, 24, 2: ... διὰ τοὺς ἐπιβούλως τοῖς συνοῦσι χρωμένους ... .). Freunde werden durch die geziemende Voraussicht und Sorge erworben (Synesios, De regno, 23, 16–18: ... οὕτω γὰρ καὶ τοῖς πόρρωθεν ἐραστὸς ἂν εἴη καὶ γένοιτο ἂν ἀγαθῆς εὐχὴ τεύξασθαι φιλίας βασιλικῆς ...) und bleiben auf Grund ihrer erprobten Tugend dem Basileus treu (Dion, Or. 3. 120: ... ἀλλὰ διὰ τὴν ἀρετὴν φαίνηται προτιμῶν).

[174] Themistios, Or. 115, 11: ... βουλομένων γάρ, οὐ φοβουμένων ἡγεῖται ... .

[175] Da es ihm nämlich an Philanthropia fehlt bzw. da er sich keineswegs dem göttlichen Wohlwollen verpflichtet glaubt, herrscht er über Unwillige (Themistios, Or. 7, 145, 9: ... ὁ δὲ ἀκόντων ποιεῖ κυρίους ...). Denn die Menschen bringen dem Herrscher umso bereitwilliger ihre Liebe und Ergebenheit entgegen, je mehr Güte er für sie aufwendet, das heißt je mehr er sich als Basileus erweist (Themistios, Or. 1, 15, 4: ... οὕτω μάλιστα ἀσπάζεται τὸ εὖ ποιοῦντα ...).

Das Ergebnis dieser Erziehung ist, daß der vollkommene Polites auf rechtliche Weise zu gehorchen versteht[176]. Das soll nicht nur bedeuten, daß der Bürger sein Leben der „gesetzlichen Forderung" freiwillig angleicht; sondern auch, daß er politisch dazu erzogen worden ist[177]; was jedoch nur geschehen kann, wenn eine entsprechende Leitung des Gemeinwesens das Leben der Bürger koordiniert und kontrolliert bzw. indem der Herrscher und sein Apparat für Gerechtigkeit sorgen, sie zu üben verstehen und Willkür zu vermeiden bereit sind. Solcher Überwachung dienen Belohnung für Gesetzesgehorsam und Strafen für Gesetzesumgehung; wodurch zugleich der Sinn für das Erstreben bürgerlicher Ehre gestärkt wird[178]. Die eigentliche Frage des Nomotheten ist wie ein staatliches Gemeinwesen Bestand haben kann, wobei die Problematik der ethischen Wirklichkeit der Lebensordnung sichtbar wird.

Zwar beklagen sich die Geschichtsphilosophen[179] über die außerordentlich hohe Steuerbelastung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen, insbesondere der Grundbesitzer durch Zwangskauf (συνωνή), Zwangszuweisung steuerpflichtigen, herrenlosen Landes an umliegende Grundbesitzer (ἐπιβολή)[180] und Steuerumlagen (διαγραφή), die Steuereintreibung sei selbst in Notfällen rücksichtslos und mache die Steuerzahler zahlungsunfähig, aber im Kodifikationswerk wird häufig auf die Notwendigkeit hingewiesen, dem Fiskus zu seinem Recht zu verhelfen[181] und die Steuern mit aller rechtlichen Konsequenz einzuziehen (Nov. XVII, 1). Der Statthalter ist verpflichtet auf die Staatseinkünfte zu achten[182], da der Staat die Steuereinnahmen braucht – besonders in Kriegszeiten – wenn die Staatsfinanzen durch außerordentliche Staatsausgaben belastet werden. Gleichzeitig aber

[176] Dion, Or. 32.69: ... ὑμεῖς δὲ ἄρχεσθαι καλῶς ἐπίστασθε ... .

[177] Dion, Or. 41.7: ... πολίτου διάθεσιν ἔχων ... ; 41.3: ... φιλόπολις καὶ πρόθυμος ... .

[178] Just. Nov. LXXVII 381, 23: ... τοὺς πταίσαντας καὶ διορθωμένους ... ; LXXVII 381, 22: ... ἀλλὰ τὴν ἐπιστροφὴν καὶ σωτηρίαν βούλεται ... .

[179] Johannes Lydos berichtet über die Art und Weise, wie die Steuern eingetrieben wurden: Johannes von Kappadokien war als praefectus praetorio mit der Verwaltung der Grundsteuer (annona) betraut. Um dem Kaiser das Geld für seine Kriege, Bauten und seine Hofhaltung zu verschaffen, ersann er nicht neue und drückende Steuern (Lydos, De mag. 161, 14–23), sondern trieb auch die Grundsteuer besonders brutal ein. Die Folge seiner Wirtschaftspolitik war, daß die landwirtschaftlichen Produkte auf den Äckern verfaulten, da es unmöglich war, sie zu verkaufen. (Lydos, De mag. 150, 16; 149, 14; 148, 20–25).

[180] S. GIZEWSKI, Verfassungsverhältnisse 102.

[181] Just. Nov. XVII 122, 22–25: ... τὸ μὲν γὰρ δημόσιον ... ἅπαντα τὰ οἰκεῖα λαβέτω ... .

[182] Anonymus, De scientia, 22, 6–8: ... εἰ γὰρ τοι καὶ ἐπὶ οἴκου ἑνὸς χρῆναι λέγεται πάντα τὰ ἄλλα προέμενον ἄνδρα κτήσασθαι οἰκονομικόν, πόσῳ γε μᾶλλον ἐπὶ τῆς πολιτείας ἀναγκαιότερον ἂν εἴη τοῦτό γε;

gibt der Kaiser zu (Nov. CXLVII 554), wie schwierig aber auch wie nötig der staatliche Verzicht auf Steueransprüche ist. Die Bürger seien aufgefordert, die Steuerabgaben regelmäßig der Staatskasse zu zahlen[183] und den Organen des Staates in Treue und Ergebenheit zu dienen, da durch diese Teilnahme am politischen Geschehen die πολιτικὴ εὐεξία[184] erreicht wird. Der Friede und der Wohlstand sind zwar das Werk des Kaisers, aber mit Hilfe Gottes[185] und der Bürger. Die Bürger werden aufgefordert, ihre Existenz durch die Anteilnahme am politischen Geschehen zu rechtfertigen, indem jeder einzelne auf sein Recht des πολιτεύεσθαι pocht. Dabei zielt der Kaiser auf die freiwillige Entrichtung der Steuer von Seiten der Bürger ab[186]. Diese Bereitschaft der Bürger, die notwendigen finanziellen Opfer zu bringen, gibt dem Staat die Existenzberechtigung auf der Grundlage der Vollendung der Bürger[187], indem diese im Rahmen einer festgelegten Ordnung durch die Zahlung der Steuern politisch aktiv bleiben[188].

Übt der Kaiser seine Herrschaft nicht ständig im Hinblick auf das allgemeine Wohl aus, sondern vergreift er sich in der Wahl seiner Mittel etwa durch unnötige Strenge, so bringt er seine Untertanen letztlich gegen sich auf und gefährdet seine Herrschaft selbst[189]. Obwohl also die von ihm angewandte Milde gegen Gegner und Rechtsbrecher auf seinem freien Ermessen beruht, so kann er als Regent im Rahmen der Kaiserideologie richtigerweise nicht anders handeln. Die Untertanen erwarten vom Kaiser wenigstens, daß er sich an diese Obliegenheiten seiner Herrscherstellung hält. Von einem Ideal-christlichen Kaiser erwartet man, daß er wohl moralische, christliche Überzeugungen hat und daß er diesen in der Politik

[183] Just. Nov. VIII 74, 23–40: ... ὥστε εἴπερ ὑμεῖς μὲν εὐγνωμόνως ἀπαντήσοιτε τοῖς ἄρχουσιν, οἱ δὲ ῥαδίαν τε καὶ ἐκ προχείρου τὴν τῶν δημοσίων εἰσκομιδὴν εἰς ἡμᾶς ποιοῖντο, καὶ τοὺς ἄρχοντας ἐπαινέσομεν τῆς σπουδῆς καὶ ἡμᾶς ἀναδεξόμεθα τῆς γνώμης.

[184] Anonymus, De scientia, 5, 25–27.

[185] Just. Nov. CLII 727, 17: ... Σπουδάζοντες μετὰ τῆς τοῦ θεοῦ βοηθείας σὺν ἐπιμελείᾳ διοικεῖν τὰ τῆς ἐμπιστευθείσης ἡμῖν πολιτείας ... .

[186] Während früher für den Einzelnen die Stadt das staatliche Ordnungsgefüge war, das ihn in erster Linie anging Nov. XXXVIII 246, 12–17, beschränken sich die Interessen der Bürger nicht mehr auf die Angelegenheiten der eigenen Städte, sondern sie fungieren als Teilhaber der öffentlichen Sache, des Gemeinvermögens (Just. Nov. CXXX 651, 32), und schaffen die erwünschte harmonische Einheit im Staat, indem sie ihre Steuerpflicht erfüllen (Just. Nov. VIII 74, 23–40), da im Grundsatz, wie schon erwähnt wurde, die Steuererhebung die Befriedigung der Bedürfnisse der Steuerzahler zum Ziel hat (Just. Nov. CXLIX 724, 28–29).

[187] Anonymus, De scientia, 31, 9: ... οὐ πράξεως ἁπλῶς ... ἀλλὰ εὐπραξίας ... .

[188] Anonymus, De scientia 5, 15–16: ... καὶ πολιτικοὺς εἶναι βουλομένους ... .

[189] Themistios, Or. 115, 11: ... βασιλεία δὲ ἑκούσιόν τι καὶ οὐ βίαιον ... .

Nachdruck verleiht[190], aber mit Maßen, unter Berücksichtigung der Staatsinteressen und Notwendigkeiten[191], für die der Herrscher Sorge zu tragen hat. Alle Angelegenheiten des Staates sind für ihn ein Gegenstand großer Sorge, und er verbringt alle Tage und Nächte in größter Wachsamkeit und Sorge, in ständigen Überlegungen, *wie alles in bester Ordnung und unfehlbar bewahrt werden kann*[192]. Hierin liegt der Unterschied zwischen legitimer Monarchie und illegitimer Tyrannis. Es gibt die Einzelherrschaft, die objektiv an den Erfordernissen des allgemeinen Wohls ausgerichtet ist und subjektiv sich ihrer Amtlichkeit bewußt bleibt, obwohl sie die Untertanen wie eine Familie behandelt[193] sowie ferner die Tyrannis, die private als vom allgemeinen Wohl divergierende Interessen verfolgt und die amtliche Komponente der Monarchie außer Acht läßt.

Es kann allerdings andere Kaiser geben, wenn der Kaiser nicht den Gesetzen bzw. den normativen Erwartungen untersteht[194], wenn er in seinem Sinne kein moralisch guter Kaiser ist bzw. wenn ihm die Idee des Guten nicht innerlich verwandt ist. Es zeigt sich, daß das Verfassungsdenken der Geschichtsphilosophie trotz seiner Konzentration auf den Kaiser durchaus auch die korrespondierende Seite der Untertanen[195] mitberücksichtigt. Es gab weitere politisch wirksame Kräfte und Institutionen wie die höchsten Reichsämter, die militärischen Kommandos oder die patrizisch-höfische Standesgesellschaft, deren Einfluß auf das politische Leben der Spätantike in der literarischen Überlieferung immer deutlicher wird[196].

---

[190] Just. Nov. VI 36, 16: … καλῶς δὲ ἂν ἅπαντα πράττοιτο καὶ προσηκόντως, εἴπερ ἡ τοῦ πράγματος ἀρχὴ γένοιτο πρέπουσα καὶ φίλη θεῷ.

[191] Just. Nov. CVI 507, 10–15: … πᾶσι πόλεσι καὶ δήμοις καὶ ἔθνεσι καὶ ἐφ' ἑκάστης τὰ δοκοῦντα διανέμοντι … .

[192] Just. Nov. LXXII 358, 32–34.

[193] Just. Nov. XIV 105, 15: … τὴν πατρικὴν ἐφ' ἅπασιν διατηρῶν πρόνοιαν … .

[194] Petros Patrikios, De sent. 250, 30: … καὶ μεγάλων κακῶν ἠλευθεροῦτο ἡ πολιτεία … .

[195] „Die Tatsache, daß der byzantinische Staat in der Lage war, effektive Zwangsgewalt auszuüben, und daß mit diesem Zustand die grundsätzlich zustimmende Haltung der Bürger korrespondierte, schließt nicht aus, daß die Bürger dennoch eine Macht besaßen, die das Kaisertum veranlaßte, den sozialen Gesetzlichkeiten zu folgen" (So PIELER, Verfassung 220). Eine scharfe Kritik übt beispielsweise das Volk im Hippodrom an Anastasios, der für seine Finanzpolitik Rechenschaft ablegen muß (De mag. 135, 136, 23-6). An anderer Stelle läßt sich zeigen, daß wegen unpopulärer Finanzmaßnahmen das Volk zum Mittel der Revolution greift (Lydos, De mag. 162, 19–20).

[196] So GIZEWSKI, Verfassungsverhältnisse 59. – Die Zurückdrängung der Armee ermöglichte dem Senat, wie BECK, Senat und Volk 25, zeigte, die Ausdehnung seines Wirkungsbereiches; in diesem Zusammenhang deutet Lydos an, daß der Kaiser nichts außerhalb der Gesetzlichkeit unternehmen kann, sondern seine Politik durch Senatsbeschluß bestätigt werden muß (Lydos, De mag. 10, 3). Sein politisches Gewicht bezog dieser Senat von der Koalition mit den Spitzen der zivilen Reichsverwaltung, mit denen er schließlich ver-

Der Usurpator muß beseitigt werden, nicht um die Ungerechtigkeit gegen die Institution wiedergutzumachen und nicht um die Alleinherrschaft vor ihrer Anfälligkeit für eine Entartung zur Tyrannis zu schützen, sondern weil der Sinn des Staates, die Gerechtigkeit aufs schwerste getroffen ist. Die Gerechtigkeit ist nämlich die Grundlage jedes Gemeinwesens, dessen Ziel der Friede, die Eintracht und das Glück der Untertanen ist, und in diesem Sinne wird bei der Beseitigung des Tyrannen in erster Linie an die Wiederherstellung der zur Zeit fehlenden Rechtsordnung gedacht. Die Überschreitung der Machtgrenzen, die Fehlhandlungen des Kaisers könnten also zum Niedergang des Reiches beitragen[197]. Die Monarchie sei also insoweit akzeptabel als es den erwähnten Faktoren immer wieder gelinge, ihre bösen Implikationen minimal zu halten[198]. Soweit der Kaiser willkürlich und ohne Rücksicht auf das allgemeine Wohl handelt, gefährdet er seine Stellung.

Es ist unverkennbar, daß die Geschichtsphilosophen das Thema der illegitimen Einzelherrschaft und folglich der legitimen Begrenzung der Monarchie deutlich ansprechen und sogar praktisch-politische Widerstandsmöglichkeiten andeuten[199]. Die Sache nämlich ist die Ordnung einer Gesellschaft selbst, ihrer Institutionen und ihres Regelwerks. In diesem Sinne werden moralische Grundwerte, politisch-soziale Orientierungen und philosophische Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit, Maß und Gleichgewichtigkeit herangezogen, indem die Geschichtsphiloschophen sich über den Regierungsstil[200], die mangelnde Voraussicht[201], und die Per-

---

schmolz. Lydos ist sich dessen bewußt, daß zu seiner Zeit die Macht nicht nur in den Händen des Senats, sondern auch in denen der Bürokratie und ihrer politischen Herrschaft lag, die sie den gegebenen Verhältnissen verdankte.

[197] *Ein „schlechter" Kaiser wäre imstande gewesen das Reich zugrunde zu richten, wenn Gott es nicht vor dem Untergang rettete.* [Lydos, De mag. 134, 3–5. – Petros, Patrikios, De sent. 269, 25–27: … ἔλεγεν μὴ διὰ τὸ τῆς βασιλείας ἐφίεσθαι Καρῖνον ἀνελεῖν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἐλεεῖν τὴν πολιτείαν.].

[198] S. GIZEWSKI, Verassungsverhältnisse 26, 27.

[199] S. GIZEWSKI, Verfassungsverhältnisse. Der Nika-Aufstand im Zusammenhang einer Typologie politischer Gewaltaktionen der späteren Antike.

[200] Die Beurteilung der Kaiser als „gut" oder „schlecht" erfolgt aus dem Blickwinkel der Stellung Lydos im Beamtenapparat – er war Mitglied des officium des praefectus praetorio per Orientem –, an Hand der guten oder schlechten Reformen, die die Kanzlei unter der Herrschaft der jeweiligen Kaiser erlebte.

[201] Die Politik des Kaisers Anastasios wird verherrlicht und seine Voraussicht gelobt. In diesem Sinne ist μὴ συσκήνιον ἢ λιμένα ἢ τόπον οὖν τινα τῆς πάσης Ῥωμαίων πολιτείας ἀμοιρεῖν τῶν ἐκείνου κατὰ τὸ ἀναγκαῖον δωρεῶν [*Es blieb weder eine Besiedlung noch ein Hafen oder ein Ort, dem der Kaiser nicht die notwendigen Schenkungen machte* (Lydos, De mag. 137, 6–8)] mit πολλῶν δὲ ὄντων καὶ ὑπὲρ ἀριθμόν, ἃ ὑπὲρ τῶν κοινῶν Ἀναστάσιος ἔπραξεν [*Es ist vieles und unzählbar, was Anastasios für den Staat vorgenommen hat* (Lydos, De mag. 137, 12–15) zu vergleichen.].

sonalpolitik[202] der Kaiser, – wobei die Förderung ungeeigneter Beamter[203] und unterlassene Eingrenzung der Willkür höchster Amtsträger[204] und Befehlshaber[205] angedeutet werden –, sich äußern. Gegenstand lebhaften Interesses der Autoren ist weiters die Finanzpolitik[206], die unnötige Kriegsführung[207], die unnötige Härte und Willkür bei der Steuererhebung[208], Ver-

[202] *Man solle nicht den Verwaltungsaufbau als solchen als verfehlt betrachten, sondern den Niedergang den einzelnen Beamten, also den Organwaltern vorwerfen, die ihre Ämter mißbraucht hätten* (Lydos, De mag. 127, 20). Auf jeden Fall ist der Kaiser zuständig für die Wahl von untreuen und schlechten Beamten (Lydos, De mag. 63, 17).

[203] Die Politik des Johannes von Kappadokien verursachte die Vernichtung eines Potentials an Steuerzahlern (Lydos, De mag. 152, 7), die um die neuauferlegten Steuern zu entrichten, ihre Güter verlassen mußten (Lydos, De mag. 161, 8), als von ihnen Geld an Stelle von Naturalabgaben verlangt wurde (Lydos, De mag. 152, 15). Johannes von Kappadokien wird als Zerstörer des Staates (καταστροφεὺς τοῦ πολιτεύματος) bezeichnet, da er den Stand der Bauern zugrunde richtet (Lydos, De mag. 160, 27).

[204] Synesios wendet sich in Ep. 73 (ed. A. Garzya, Synesii Cyrenensis Epistulae. Rom 1979) nach Konstantinopel, um die Abberufung des Statthalters Andronikos zu erlangen, unter Berufung auf das Gesetz, daß kein Einheimischer Statthalter seiner Heimatprovinz sein dürfe. Daraus ergibt sich, daß Synesios den Kaiser nicht dazu auffordert, neues Recht zu schaffen, sondern den vorliegenden Rechtsbruch zu ahnden und das bestehende Recht wiederherzustellen. Daher erscheint der Kaiser als Ordner des Staates, der seine Freiheit zur Korrektur der Normordnung nutzt. Synesios vertritt also die volle Selbständigkeit des Staates in Sachen der Rechtssprechung und des Strafvollzugs.

[205] Synesios bittet in Ep. 73, die in das Jahr 412 datiert wird, den einflußreichen Sophisten Troilos in Konstantinopel, dem allmächtigen praefectus praetorio Anthemios zu berichten, *daß die durch Hungersnot und Krieg bereits an den Rand des Verderbens gebrachte Provinz durch die Schlechtigkeit des Statthalters Andronikos völlig zugrunde gerichtet wurde* (Ep. 73, 131, 13–14: … ἐπαρχίαν Ῥωμαϊκὴν ἀνηρῆσθαι ἐκ μέσης τῆς διοικήσεως.). Das Verhalten von Andronikos wird in den schwärzesten Farben geschildert; Synesios versucht dadurch, die Abberufung des Andronikos und seine Ersetzung durch einen anderen Statthalter zu erreichen, *denn den richtigen Mann auszuwählen, sei von Bedeutung für das Wohlbefinden der ganzen Provinz* (Ep. 73, 132, 133, 23-2). Die Lage der Provinz scheint nach dem zweiten Einfall (412) der Barbaren elend zu sein, und der Regierung wird die Nachlässigkeit, welche die Zerstörung der Provinz verursacht hat, vorgeworfen (Synesios, Katast. II 286, 11–12: … ἐγένετο Ῥωμαίοις ἔθνους ζημία … .). Auf eine kurze Formel gebracht, läßt sich sagen: An sich werden die Städte von den Statthaltern beherrscht; da diese aber ihrerseits vom Kaiser abhängig sind, liegt die Freiheit der Städte darin, daß sie gegen eine Tyrannis des Statthalters durch den Kaiser geschützt sind. Der Kaiser ist also Garant der Freiheit derjenigen Städte, die in ihrem Selbstbewußtsein ihre politische Stellung nicht aufgeben wollen.

[206] Lydos, De mag. 135, 136, 23-6.

[207] Lydos wirft Leon (De mag. 133, 19) und auch Zenon (De mag. 134, 9) vor, daß sie wegen ihrer unvernünftigen Kriegspolitik den Staatsschatz erschöpft hatten (De mag. 133, 18), woraus zu schließen ist, *daß der Staat dem Untergang entgegen gehe.*

[208] Die Landbevölkerung strömte nach Konstantinopel, als sie auf Grund der neuauferlegten Steuern nicht mehr in der Lage war, ihre Grundstücke weiter zu bewirtschaften (Lydos, De mag. 161, 8–10).

armung der verschiedenen Bevölkerungsschichten durch steuerliche Überlastung[209] und Repression auch gegen Unschuldige[210]. In den Schriften wird die mangelnde Fürsorge für die Provinzen[211], der mangelnde Schutz der Bevölkerung vor Barbareneinfällen[212], die Besetzung römischen Gebiets durch Barbaren[213] und die Entvölkerung der Landschaften und Städte durch Krieg oder Steuermaßnahmen[214], sogar die Verarmung der Rei-

[209] Es ergibt sich, daß wegen unpopulärer Finanzmaßnahmen das Volk zum Mittel der Revolution greift (Lydos, De mag. 162, 19–20).

[210] Der Kaiser ist generell bemüht Milde walten zu lassen und zu verhindern, daß es unnötige Härten bei oder in der Folge von Maßnahmen gegen bestimmte Gruppen der Bevölkerung gibt. So weist er seine Statthalter an, dafür zu sorgen, daß es nicht zu unerlaubter Verfolgung und Untertanenbedrückung aus religiösen Gründen kommt (Just. Nov. XVII, 11).

[211] Synesios organisierte von sich aus gegen die Angriffe der räuberischen Wüstenstämme in tatkräftiger Weise den Selbstschutz (Synesios, Katast. II 288, 19–21: … εἰς τὰ τελευταῖα ταῦτα καὶ γυναῖκες συνεστρατεύοντο. εἶδον, εἶδον συχνοὶ γυναῖκα μαχαιροφόρον ὁμοῦ καὶ βρέφη τιθηνουμένην …), da die kaiserlichen Truppen und Befehlshaber versagten (Ep. 94, 95, 107–108, 110, 125, 130, 132–133).

[212] Die Edikte geben uns eine Vorstellung von der eigenartigen Schutzpolitik, die die kaiserliche Weisheit der griechischen Minderheit im Weltimperium angedeihen ließ. In der Zeit als Synesios geboren wurde (370–375), waren die glänzenden Tage von Kyrene längst vorbei. Starke Einfälle der Wüstenstämme drohten der gesamten Pentapolis mit unmittelbarer Vernichtung, was Synesios' Festhalten an Kyrene und seine Sehnsucht nach dem alten Ruhm der Polis teilweise erklärt (Synesios, Katast. II 29, 11–15: … ὤ μοι Κυρήνης … οὐ γὰρ ἂν εἴην ἀρχαῖος, ἐν εἰδόσιν ὀλοφυρόμενος τὴν καταβεβλημένην εὐγένειαν. ὤ μοι τῶν τάφων, ὧν οὐ μεθέξω, τῶν Δωρικῶν.).

[213] Unter Ῥωμαίων γῆ wird an den räumlichen Begriff des Herrschaftsgebietes gedacht (Just. Nov. VII 74, 28). Es könnte sein, daß Justinian bewußt den mit der Reichsideologie verbundenen Begriff der Ῥωμαίων ἀρχὴ vermeidet und dafür das neutrale Erde gebraucht, um so anzudeuten, daß ein Imperium Romanum im Sinne der Reichsideologie nicht mehr bestand, bis er es wiederherstellen sollte, und das römische Reichsgebiet nunmehr ein Raum war. Die Anwendung des Ausdruckes enthält nämlich nicht die Vorstellung von Oikumene, sondern impliziert, daß auf dem römischen Boden Völker eingedrungen sind und sich angesiedelt haben, mit der Folge, daß das römische Imperium nicht mehr die Oikumene umfaßt, sondern nur das Territorium über welches das römische Gesetz und die Institution der Kirche gebietet (Just. Nov. VII 62, 30).

[214] In diesem Zusammenhang wurde Synesios von Kyrene nicht lange nachdem er seine väterlichen Besitzungen übernommen hatte, im Auftrag Kyrenes nach Konstantinopel entsandt, um vom Kaiser Steuernachlaß zu erwirken: De regno, 54, 6: …. οὐδὲ τὸ τρύχειν εἰσφοραῖς τὰς πόλεις βασιλικόν …. ; 54, 16–18: … τὰ μὲν ἀναγκαῖα τῶν ἐλλειμάτων ἀνιέντα, τὰ δὲ σύμμετρα ταῖς τῶν εἰσφερόντων δυνάμεσιν ἀγαπῶντα …. βασιλεὺς δὲ ἐρασιχρήματος αἰσχίων καπήλου. Lydos beschreibt gleichfalls die schweren Mißgeschicke, von denen der römische Staat unter der Herrschaft Leons getroffen wurde (Lydos, De mag. 143, 25: … γεωργὸς δὲ οὐκ ἦν, οὐχ ὑποτελὴς τῷ δημοσίῳ λοιπὸν καὶ δασμὸς μὲν οὐκ εἰσεφέρετο τῇ πολιτείᾳ … .).

chen[215] und die ungerechtfertigte Bedrängung bestimmter Berufsgruppen[216] angedeutet[217]. Zwar sind Regeln und Prinzipien, nach welchen der Kaiser und sein Apparrat handeln könnte, nie gestiftet wie eine positive explizit ausformulierte Norm, auf die man sich berufen und die immer wieder zitieren kann, aber, wenn seine Entscheidungen und Handlungen den allgemeinen Maximen des Kaiserhandelns nicht entsprechen, ist sein Wesen unmenschlich aus christlicher Sicht und im moralischen Wortsinne[218]. Falsche Entscheidungen, sogar bestimmtes Fehlverhalten von Seiten der Herrscher stellen die Legitimität seiner Herrschaft insgesamt nicht in Frage. Die Summmierung von Grenzüberschreitungen[219], die Beeinträchtigung geltender politischer und sozialer Handlungsregeln kann aber die Einstufung eines Kaisers als Tyrannen bewirken[220]. Der wahre Staat also scheint so lange weiterzubestehen, wie die Voraussetzungen, nämlich das Streben[221] nach gemeinsamen Gütern[222], gegeben sind, wenn Einigkeit[223], Leistungs-

---

215 Damit wird die rechtswidrige Art Justinians gemeint, senatorische Vermögen an sich zu ziehen (S. Gizewski, Verfassungsverhältnisse 123–127).

216 „Die Rechte und anerkannten Interessen anderer Bevölkerungsgruppen werden verletzt. In Justinians Zeit werden außer der Beeinträchtigung ebenfalls der Grundbesitzer durch unnachsichtige Steuerstrenge und Sondersteuern und -belastungen verschiedener Art auch Kaufleute durch Zolleinrichtungen, verschiedene Gruppen des Militärs durch Sparmaßnahmen und betrügerische Soldentziehung, Anwälte, Ärzte und Lehrer durch Neuregelung ihrer Verhältnisse, insbesondere die Entziehung von Einkommensmöglichkeiten beeinträchtigt" (So Gizewski, Verfassungsverhältnisse127–129).

217 S. Gizewski, Verfassungsverhältnisse, Der politische Patrimonialismus und andere Strukturformen der Verfassung nach Prokops Anekdota und korrespondierenden Regeln der justinianischen Gesetzgebung 66–131.

218 Dion, Or. 3.88: ... τοῖς δὲ βασιλεῦσι τὸ μὴ ἀδικεῖσθαι πιστεύσαντας οὐκ ἔστι παρὰ τῶν νόμων ζητεῖν, ἀλλὰ παρὰ τῆς εὐνοίας ....

219 So Gizewski, Verfassungsverhältnisse 131–148.

220 Themistios, Or. 15, 276, 26–29: ... τοσοῦτόν ἐστιν ἀγαθὸν τοῖς ὑπηκόοις δικαιότης τοῦ ἡγεμόνος ὥσπερ αὖ πάλιν τοῦ μὴ ἀρεστοῦ τῷ θεῷ μηδὲ ἀρεστὰ ἐργαζομένου ἄρχεται ἡ δίκη οὐκ ἀπ' αὐτοῦ εὐθὺς, ἀλλὰ ἀπὸ τῶν ἀρχομένων.

221 Just. Nov. LXXXIX 429, 9: ... τὸ κάμνον ἰᾶσθαι καὶ φεύγειν μὲν τὸ κακὸν εὑρίσκειν δὲ πανταχόθεν τὸ ἄμεινον ... .

222 Just. Nov. CXLVII 718, 20–22: ... ὡς ἂν καὶ τὰ τῆς χορηγίας ἀκώλυτα γένοιτο καὶ μηδὲν φιλανθρωπίας εἶδος περὶ τοὺς ὑποτελεῖς τοὺς ἡμετέρους παραλιμπάνοιτο.

223 Themistios, Or. 6, 113, 10–13: ... ἔστι μὲν οὖν καὶ καθ' αὑτὸ ἀγαπητὸν τοῖς ὑπηκόοις ἡ τῶν βασιλέων φιλαδελφία. „Eine Intraorgankontrolle erblickt man im Institut der Mitkaiserschaft" (so Pieler, Verfassung 219). Die Wahrnehmung der Interessen des Volkes setzt nämlich die gegenseitige Ausübung einer Kontrolle über die Kompetenzbereiche beider Kaiser voraus, indem für eine Entscheidung beide Kaiser bürgen und gegebenenfalls die Folgen tragen (... καὶ τὸ κυβερνᾶσθαι πλείοσιν ἐκ μιᾶς γνώμης τιμιώτερον εἰς ῥαστώνην ὁμοῦ καὶ ἀσφάλειαν ... Themistios, Or. 6, 113, 13). In diesem Sinne legitimiert sich eine Mitkaiserschaft durch die Einheitlichkeit des kaiserlichen Willens, andernfalls ist sie verwerflich

fähigkeit[224] und Sicherheit[225], die absolut grundlegenden Ziele, deren Festlegung das Sein des Staates und sein Wesen bestimmen, vorhanden sind.

In diesem Sinne kann man dem kaiserlichen Gesetzgeber keine Unklarheit seiner staatsorganisatorischen Konzeptionen und dadurch bedingte Verwirrung des öffentlichen Lebens vorhalten[226], wenn neue Einrichtungen eingeführt werden. Nicht staatsmännisch handelt, wer als Politiker die vernünftig erkannte, wahre Ordnung der Güter des sozialen Lebens verkehrt und so die wesenhafte Ordnungsstruktur, die der natürlichen Ordnung entspricht, verkennt[227]. Denn wahrhaft staatliches Wirken gelangt an sein gewiesenes Ziel nicht mit Eigennutz, sondern nur mit Gerechtigkeit und Vernuft. Das Recht beginnt, wo der Willkür des Trägers der Strafgewalt, des erkennenden Richters Schranken gesetzt werden durch das Staatsgesetz[228], indem sein Herrscheramt auf die Gnade Gottes zurückgeführt wird[229]. Er ist der Auserwählte Gottes, von diesem sind ihm Staat und Volk anvertraut, und in der Übereinstimmung aller Wahlberechtigten und den Zurufen des Volkes offenbart sich das Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl. Gott wählt und krönt den Herrscher durch Vermittlung der Menschen[230]. Seine Regierungsakte stimmen in allen Handlungen mit Got-

---

(... σύμπνους καὶ ὁμοπαθὴς ἡ Ῥωμαίων ἀρχή· οὐ γὰρ ὁ μὲν κεντεῖ ὁ δὲ ἄγει, ἀλλ' ἄγουσιν ἄμφω ταῖς αὐταῖς ἡνίαις Themistios, Or. 6. 113, 7). Die Bildung einer einheitlichen Gesinnung und politischen Tätigkeit unter den Mitkaisern bzw. die Eintracht im Staat (... ἡ πρὸς ἀλλήλους ὁμόνοια ... Themistios, Or. 9, 193, 1) gilt als wichtige Voraussetzung für das Wohlbefinden des Staates, für die Bewahrung seiner – von innen gesehen – Unversehrtheit (... ἴσα βαινόντων, ἴσα πνεόντων, ἰσαρίθμων τοῖς πέρασι τῆς γῆς, ἣν φυλάττουσι ... Themistios, Or. 9, 193, 13–14).

224 Just. Nov. VIII 64, 11: ... μετὰ πάσης ἀγρυπνίας τε καὶ φροντίδος διάγειν ἀεὶ βουλευομένοις, ὅπως ἂν χρηστόν τι καὶ ἀρέσκον θεῷ παρ' ἡμῶν τοῖς ὑπηκόοις δοθείη ... .

225 Just. Nov. CXVI 549, 16: ... ἀσφάλεια τῶν ἡμετέρων ὑπηκόων ἡ τῶν στρατιωτικῶν πραγμάτων ἀρχὴ καὶ κατάστασις.

226 Just. Nov. LXIV 338, 23: ... καὶ οὐδὲν ἀκόσμητον οὐδὲ ἄτακτον οὐδὲ ἀμφισβητούμενον διαμένειν βουλομένοις.

227 Wie sich in der Natur alles harmonisieren läßt und in Einklang miteinander befindet, da es vom ewigen Gesetz der Schöpfungsordnung, dem λόγος (Anonymus, De scientia, s. 46), beherrscht wird, so muß sich der Staat nach der Schöpfungsordnung richten und in Nachahmung der Natur, der gottgewollten Ordnung die Existenzvollendung anstreben (Anonymus, De scientia 17, 15. – Lydos, De mag. 79, 5–7).

228 Lydos, De mag. 9, 10, 26-1: ... ἴδιον δὲ βασιλέως ἐστὶ τὸ μηδένα καθάπαξ τῶν τοῦ πολιτεύματος νόμων σαλεύειν, ἀλλ' ἐγκρατῶς τὴν ὄψιν τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας βασιλείᾳ διατηρεῖν, καὶ μηδὲν μὲν κατ' αὐθεντίαν ἔξω τῶν νόμων πράττειν ... .

229 Dion, Or. 3. 8: ... ᾧ μόνῳ ἔνειμεν τὸ προστάττειν ὁ θεὸς.

230 Lydos, De mag. 9, 21–22: ... βασιλεύς ἐστιν ὁ τῶν ἑαυτοῦ ὑπηκόων πρῶτος ψήφῳ ἐπιλελεγμένος... . – De scientia, 26, 2–3: ... ἐφ' ὃν ἂν ἔλθοι ὁ κλῆρος, ὅτε δώῃ θεὸς ἔστω βασιλεὺς· οὕτω γὰρ καὶ τοῖς πολίταις μετείη τῶν κοινῶν καὶ δικαίων καὶ τῷ θεῷ νέμοιτο τὸ πρόσφορον.

tes Willen überein[231]. Sie bekunden die Auffassung, daß der Herrscher dank der Gnade Gottes regiere. Sein Regiment wird mit der Verpflichtung gegenüber Gott begründet, mit dessen Hilfe alle Fürsorge anzuwenden, um die ihm von dessen Menschenliebe übergebenen Untertanen vor Schaden zu bewahren. Wenn aber die Vernunft sich von der Rechtlichkeit trennt, entartet δικαιοσύνη zu willkürlicher, unphilosophischer „Justiz", in der das „Rechte" an sich nicht zur Erscheinung kommen kann. Wahrhaft „Gerechtes" setzt sämtliche Vorstufen des Rechtsdenkens ebenso voraus, wie es sie miteinschließt[232].

In solchem tätigen πολιτεύειν, wie die Zeit es verlangt, erkennt man die wahre δικαιοσύνη des πολιτικός[233]. Solche Gesinnung bzw. die Wahrnehmung des richtigen Augenblicks schließt nicht aus, sondern betont ganz und gar, daß den Staatsmann philanthropische Gefühle als Erwägungen des Staatsnutzens leiten. Solche Gesinnung hebt nicht nur die Verpflichtung des ἦθος auf, sondern sie dient ihr sogar, weil nur dieses Sicheinstellen auf die richtige Zeit, wie es ein wahrer Politiker im aktuell wirksamen Handeln versteht, die von innerem Zerfall und äußeren Feinden gefährdeten Werte und Güter der Überlieferung noch zu retten vermag. Es ergibt sich, daß die unnötigen Kriege und Kriegsfolgen vor allem daraus erklärt werden können, daß der Kaiser nicht die richtigen Entschlüsse zur rechten Zeit gefaßt und entschlossen durchgesetzt hat. Die Großmut des Politikers ist eine Haltung politischen ἦθος[234]; man darf nicht dem Schicksal die Schuld zuschreiben, wenn der Augenblick dargeboten wurde und der Politiker ihn versäumt hat. Hätte man den Augenblick recht ergriffen, würde man eben damit auch das „Rechte" getan bzw. sich dem göttlichen Willen eingefügt haben. Alles kann gut und geziemend durchgeführt werden, wenn nur Grundlage und Beginn der Handlung gottgefällig sind[235]. Der Maßstab der kaiserlichen Gesetzgebung ist ja der Glaube an Gott[236] bzw.

[231] Just. Nov. XVI, 115 16–17: … καὶ τῆς πρὸς τὸν θεὸν συντονίας ἐξεύρομέν τε καὶ τοῖς ἡμετέροις ὑπηκόοις κεχαρίσμεθα … .

[232] Themistios, Or. 1, 21, 10–15: … ὁ δὲ φιλάνθρωπος βασιλεὺς τῷ μὲν γράμματι συγγιγνώσκει τῆς πρὸς τὸ ἀκριβὲς ἀσθενείας, προστίθησι δὲ αὐτὸς ὁπόσον ἐκείνῳ ἀδυνατεῖ, ἅτε, οἶμαι, καὶ αὐτὸς νόμος ὢν καὶ ὑπεράνω τῶν νόμων.

[233] Just. Nov. CXXXIII 674, 11–13: … θεοῦ δὲ ἵλεώ τε καὶ εὐμενοῦς καθεστῶτος πῶς οὐκ ἔσται πάντα μεστὰ πάσης εἰρήνης τε καὶ εὐνομίας;

[234] Just. Nov. LXXXI 400, 1–5: Τὰ τοίνυν παραστάντα ἡμῖν εἰς ὑμετέραν αἰδῶ τε καὶ τιμήν, ὦ σεβασμιώτατοι πατέρες, βουλόμεθα εἰς τὸ διηνεκὲς ἐμπρέπειν τῇ ἡμετέρᾳ πολιτείᾳ, ἅμα καὶ εἰς κόσμον ὑμέτερον ἅμα δὲ εἰς τὴν τῆς ἡμετέρας φιλοτιμίας ἀπόδειξιν … .

[235] Just. Nov. VI 36, 16.

[236] Just. Nov. CIX 517, 12–14.

die Verpflichtung des Kaisers, zum Nutzen und zur Bewahrung der Sittsamkeit im Staate[237] zu handeln, indem er allen gegenüber mit väterlicher Liebe vorgeht[238]. Wer sich so verhält, handelt der menschenfreundlichen Wesensart angemessen, und aus diesem Gesichtspunkt gewinnt der Begriff ἦθος Bedeutung für die politische παιδεία. Zwar kommt es bei allen politischen Handlungen auf Entschlußkraft und strenge Konsequenz des Handelns an, aber im politischen Bereich muß man nach φιλανθρωπία und πραότης[239] bzw. nach ethischen Werten handeln, besonders bei der Gesetzgebung.

IV

Mitleid, Güte, Wohlwollen, Toleranz und Liebe, diesen politischen Tugenden wird im philosophischen Denken der Spätantike ein positiver Wert eingeräumt. Moral und politische Tugend ergeben sich als staatstragende Eigenschaften, als ethische Grundhaltung für die Politik; eine kasuistisch nicht fixierbare höhere Gerechtigkeit ἐπιείκεια (Nachsicht und Milde)[240], die über der formalen Gesetzesherrschaft steht und die nur die wahren Politiker auszuüben verstehen, läßt sich erkennen. Φιλανθρωπία erscheint durchaus als die spezifische Monarchentugend und bedeutet fürsorgende Menschenliebe; diese Gesinnung verbindlichen Wohlwollens setzt ein Verhältnis der Über- und Unterordnung voraus. Sie kann nur einer herrschenden, befehlenden, machtvollen Position in der Gesellschaft zugeordnet sein, wenn sie politische Tugend sein soll. Deshalb ist φιλανθρωπία Grundlage und Maßstab kaiserlicher Gnade[241]. In Zusammenhang mit ἐπιείκεια impliziert der Begriff, daß der wirtschaftlich und sozial Schwächere geschützt und unbillige Härten beseitigt werden müssen, was die Freiwilligkeit der Befolgung von Anordnungen des wahren Politikers von Seiten der Untertanen zur Folge hat[242]. Die Eingrenzung der Handlungsfreiheit ist gerechtfertigt, da sich die Freiheitsidee nicht in einem Chaos verwirklichen

[237] Just. Nov. LXXXI 397, 13.

[238] Just. Nov. XIV 105, 15.

[239] Anonymus, De scientia, 12, 10–13: … ἡμῶν δὲ πρὸς ταῦτα μόνῃ τῇ δικαιοσύνῃ ὅπλῳ χρωμένων καὶ πρὸς τοὺς ἐναντίους ἀνθοπλιζομένων, ταύτῃ τε πράως καὶ φιλανθρώπως τοὺς ὑπηκόους κυβερνώντων.

[240] Lydos, De mag. 127, 27. – Vgl. Themistios, Or. 7 140, 16–19.

[241] Just. Nov. LXXVII 381, 20: … εὐμένειαν… .

[242] Dion, Or. 14.8: … οὔκουν τὸ μηδενὸς ἀνθρώπων ὑπακούειν οὐδὲ τὸ πράττειν ὅ, τι ἂν τις ἐθέλῃ ἐλευθερίαν ἔτι φήσουσιν εἶναι.

kann[243]. Die Unterordnung unter eine Befehlsgewalt wird nicht als Knechtschaft empfunden[244]. Es ist die Ausnützung und der Mißbrauch der Untertanen durch die herrschende Macht, welche die Bürger auf den Status der δοῦλοι erniedrigt[245]. Indem der Kaiser bemüht ist, die Pflichten seines Herrscheramtes gewissenhaft zu erfüllen, versichert er sich dadurch der Hilfe Gottes für seine Politik. Für ihn ruht das Reich in seinem Bestand und in seinem Heil in der Hand Gottes[246]. Sein Gesetzgebungswerk bezeichnet er als das Werk Gottes, als eine Schöpfung, die der Gnade Gottes zu verdanken sei[247]. In diesem Sinne sieht sich der Kaiser in der Tradition als das von Gott ernannte geistliche und weltliche Haupt seiner Untertanen[248]. So fühlt er sich gegenüber Gott persönlich für Wohlergehen und Wohlverhalten seiner Untertanen verantwortlich.

Einerseits erscheint der Kaiser als Vollender in der Sphäre des Rechts, der die Gesetze wiederherstellt[249], um aus dem Unvollendeten Vollendetes zu machen[250], andererseits als Schöpfer des Gesetzes, als allmächtiger Gesetzgeber, ja geradezu als lebendiges Gesetz[251]. Was er beschließt, hat Gesetzeskraft, da Gott ihm die gesetzgebende Gewalt verliehen hat[252], indem

[243] Da die wirkliche Freiheit eine innere Freiheit ist, die durch eigene Bemühungen und durch Tugenden erworben wird (Dion, Or. 44.12: τὴν δὲ ἀληθῆ ἐλευθερίαν καὶ ἔργῳ περιγιγνομένην τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἀνὴρ καὶ πόλις ἑκάστη παρ' αὐτῆς λαμβάνει; Or. 34.48: ... ἡ δὲ εὔνοια καὶ τὸ φαίνεσθαι διαφέροντας ἀρετῇ καὶ φιλανθρωπίᾳ, ταῦτά ἐστιν ὄντως ἀγαθά).

[244] Dion, Or. 14.6.

[245] Dion, Or. 3.40: ... τοὺς δὲ ὑπηκόους ἅπαντας ἡγούμενους δούλους καὶ ὑπηρέτας τῆς αὐτοῦ τρυφῆς ... .

[246] Themistios, Or. 7, 135, 17–20: ... ὡς ὁ νοῦς τοῦ βασιλέως ἐν τῇ τοῦ θεοῦ παλάμῃ δορυφορεῖται, καὶ δεῖ τὸν κίνδυνον ὁρᾶν, ὁπηλίκος αὐτῷ πρὸς ἀλλοτρίαν τοῦ θεοῦ πρᾶξιν ὁρμήσαντι ἐκπεσεῖν τῆς χειρὸς τῆς φυλαττούσης.

[247] Themistios, Or. 6, 110, 8: ... θεόθεν τὴν ὑμετέραν χειροτονίαν ... .

[248] Themistios, Or. 19, 331, 11–14: ... βασιλείαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔπεμψεν εἰς τὴν γῆν ὁ θεός, ὅπως ἂν εἴη καταφυγὴ τῷ ἀνθρώπῳ ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀκινήτου ἐπὶ τὸ ἔμπνουν καὶ ζῶντα....

[249] Just. XXXIX 255, 13: ... καὶ ἄμεινον ᾠήθημεν τὸν ἡμέτερον ἐπανορθῶσαι νόμον ... .

[250] Just. Nov. VII 48, 18–19.

[251] Just. Nov. CVI 507, 7–10.

[252] Es wird in diesem Zusammenhang das Bild des Herrschers als ἔμψυχος νόμος angeführt. Insoweit sich der Herrscher als lex animata darstellt (... νόμον ἔμψυχον εἶναί φησι τὸν βασιλέα, νόμον θεῖον ἄνωθεν ἥκοντα ἐν χρόνῳ τοῦ δι' αἰῶνος χρηστοῦ ἀπορροὴν ἐκείνης τῆς φύσεως Themistios, Or. 5, 93, 20–22), verpflichtet er sich, den Regeln nicht zuwiderzuhandeln und so seiner Pflicht nachzukommen. Als Pflicht ist ihm die Bewahrung der gegebenen Ordnung im Staat auferlegt, indem er nicht gegen die im Bewußtsein seines Volkes begründeten Vorstellungen verstößt, die in den Prinzipien der Philosophie enthalten sind. – Just. Nov. LXXII 358, 37.

er ihm die Herrschaft überantwortet und den Staat anvertraut hat[253]. Gerade diese Verbindung von Geistlichem und Weltlichem veranlaßt den Gesetzgeber, von Ethik und Tugend, von Verankerungen und Zielsetzungen zu sprechen[254]. Hat nämlich die staatliche Zwangsgewalt langfristig Erfolg bzw. vermag sich das von den Kaisern erlassene Gesetz durchzusetzen, so entspricht die Norm wohl dem Willen Gottes bzw. den im Staatsvolk begründeten Vorstellungen, die den Kriterien des Gewohnheitsrechtes entsprechen[255].

In seinem philosophischen Denken nähert sich der Politiker also der vollkommenen Gerechtigkeit. Man meint demnach keine Erkenntnis von „irgendwie-beschaffen-Sein von Gerechtem", sondern Hindeutung auf das „Recht-Sein selbst", worin alles, was Recht ist, sein Wesen hat. Nur als ein von „Natur Rechtes"[256] ist das bestehende Gesetzliche ein wahrhaftes δίκαιον. Dieses das wahrhaft „Rechte" als das „Gerechte" einzusehen, begehrt die philosophische Seele; für sie bleibt Gerechtigkeit eine unendliche Aufgabe[257]. Schon die vom Herrscher in seinen Geschäften zu wahrende Nachsicht (ἐπιείκεια) gegenüber den Untertanen zeigt an, daß es sich hier nicht um eine rechtliche Kompetenz in einem Verfassungssystem handelt, sondern um eine auf dem freien und kontrollierten Willen eines sich an die Normen und die Gesetze haltenden Staatsmannes beruhende, jedoch moralisch erforderte Fürsorge und Selbsthemmung[258] gegenüber der der Macht des Herrschers ausgelieferten wie anvertrauten Menschheit[259]. In dieser

[253] Nach dem Vorbild Gottes (... οὐ πρὸς ἐξουσίαν ἄκριτον ἀποχρωμένης τῇ τῆς δυνάμεως περιουσίᾳ ... Themistios, Or. 6, 108, 8).

[254] Anonymus, De scientia 9, 23: ... τῇ αἰδοῖ μᾶλλον αὐτοὺς αὐτῶν κρατοῦντας ... .

[255] So PIELER, Verfassung 226.

[256] Anonymus, De scientia, 35, 1: ... ἐπὶ τῷ φύσεως νόμῳ ... . – Während nämlich alles in Bewegung ist (Synesios, Dion 249, 11. – Just. Nov. LXXIII 364, 25:) und das, was den Menschen als Seiendes erscheint, nur augenblickliche Kreuzungen und Schnittpunkte verschiedener Werdeströmungen sind (Anonymus, De scientia, 40, 23–25), wird aller Wechsel vom ewigen Weltgesetz, der Schöpfungsordnung beherrscht (Anonymus, De scientia, 17, 15. – Vgl. Lydos, De mag. 79, 5–7).

[257] Just. Nov. I 1, 6–12: ... Ἐνησχολημένοις ... ; LXXXVI 419, 25: ... πᾶσαν τιθέμεθα σπουδὴν ...

[258] Dion, Or. 3.39: ... εὐγνώμων καὶ φιλάνθρωπος καὶ νόμιμος ὢν ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ τῷ συμφέροντι τῶν ἀρχομένων.

[259] Just. Nov. LXXXVI 419, 22: .... τῆς ἐμπιστευθείσης ἡμῖν παρὰ τοῦ θεοῦ πολιτεία .... Aufgabe des Kaisers ist es, die Staatsordnung, Lebensordnung so zu berücksichtigen, daß die ihm von Gott anvertraute Gemeinschaft der Menschen, indem sie ihr Leben nach den Maßstäben der Gerechtigkeit führt, ihre Vollendung erfährt (Just. Nov. LXXVII 381, 20: ... καλῶς βιοῖ ...).

Hinsicht betont der Gesetzgeber beim Formulieren der Strafnorm für verschiedene Verbrechen gegen Gott und Staat den politischen Zweck der Strafe: Man will nicht schädigen, sondern bessern. Die Strafen dienen nicht dazu, daß der sie erleidende Täter nicht noch schlechter werden kann, sondern vor allem der Abschreckung anderer[260]. Die Schriften behandeln das Verhältnis zwischen der Machtstellung des Einzelherrschers und seiner Aufgabe, ein guter fürsorgender Kaiser für seine Untertanen zu sein, was nur geschehen kann, wenn er sich an bestimmte Maximen halte, Fürsorge, Tapferkeit, Selbstdisziplin[261], vorausschauende Klugheit und Freundschaft[262] mit seinen politischen Mitarbeitern und Stützen[263].

Es zeigt sich, daß die Erzählungen der Geschichtsphilosophen als auch die Prooimien der Gesetzgebung der frühbyzantinischen Kaiser ein Bild des Lebens vielmehr vorzustellen versuchten, das zu neuem philosophischen Gedanken anregen und auch zu politischem Handeln erziehen mußte. Dabei erstreckte sich ihr Wissen auf weitere Gebiete, die nicht nur zur Geschichte gehörten. Indem Themistios z.B. ausdrücklich bekennt[264], daß er sich Aristoteles zum Lebens- und Weisheitsführer gewählt hat und Lydos behauptet, daß er Aristoteles sorgfältig[265] studiert hat, erweisen sie sich als Träger eines Bildungsideals, das auf die Formung der Menschen in ihren verschiedenen gesellschaftlichen Auswirkungen abzielte. Indem sie die Geschichte des römischen Staates vor dem Hintergrund ihrer kulturellen Bildung (der griechischen Paideia) betrachteten, wurde die politische

[260] S. Nov. XXII 157, 7–20: Εἰ γὰρ ἡ γυνὴ τοσαύτῃ κατέχοιτο πονηρίᾳ, ὡς ἐξεπίτηδες ἀμβλῶναι καὶ τὸν ἄνδρα λυπῆσαι καὶ ἀφελέσθαι τῆς ἐπὶ τοῖς παισὶν ἐλπίδος … ἄδεια δέδοται παρ' ἡμῶν τοῖς ἀνδράσι πέμπειν αὐταῖς ρεπούδια, καὶ κερδαίνειν τὰς προῖκας καὶ τὰς προγαμιαίας ἔχειν δωρεάς, ὡς ἤδη καὶ τούτων τῶν αἰτιῶν εὐλόγως δυναμένων διαλύειν τὸν γάμον … . Es ist zu vergleichen mit D. 47. 11.4; 48.8.8 ; 48. 19. 39 (Corpus Juris Civilis Vol. I . ed. Th. Mommsen, P. Krüger 13. Auflage. Nachdruck der 8. Auflage Berlin 1963). Gleichfalls bestraft der Gesetzgeber diejenigen, die eine Abtreibung verursachen: D.48, 19, 38, 5.

[261] Dion, Or. 4. 24: … ὁ γὰρ βασιλεὺς ἀνθρώπων ἄριστός ἐστιν, ἀνδρειότατος ὢν καὶ δικαιότατος καὶ φιλανθρωπότατος καὶ ἀνίκητος ὑπὸ παντὸς πόνου καὶ ἀδυναμίας; 2.77: … τὸν δέ γε ἀνδρεῖον καὶ φιλάνθρωπον καὶ τοῖς ὑπηκόοις εὔνουν … .

[262] Dion, Or. 3.87: … φιλίαν γε μὴν ἁπάντων νενόμικε τῶν αὑτοῦ κτημάτων κάλλιστον καὶ ἱερώτατον … .

[263] Dion, Or. 6.59: … τύραννος …. εὐνοίας γὰρ καὶ φιλίας ἐλπίσαι δὲ οὐδὲν δύναται παρ' οὐδενὸς.

[264] Themistios, Or. 2, 41, 2–5: … ἀκούετε αὖ πάλιν ῥῆσιν ἑτέραν …. τοῦ ἀπὸ Σταγείρων … .

[265] Lydos, De mag. 113, 18–20: … τῶν Ἀριστοτελικῶν διδαγμάτων μαθὼν ἔτυχον, καὶ τινων ἐκ τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας ἀκροάσασθαι … . – Vgl. Synesios, Paionios, 542[3] ; Ep. 113, 137, 151; Synesios, Dion, 236, 13–22: … συγχωρῶ δὲ τὸν Δίωνα φιλόσοφον ὄντα παῖξαι τὰ σοφιστῶν, εἰ μόνος πρᾶός ἐστι καὶ ἵλεως φιλοσοφίᾳ … .

Welt an den Maßstäben der von den Griechen herausgearbeiteten Normen beurteilt. „Objektive historische Wahrheit" beabsichtigten sie nicht; sie wollten die Dinge nicht so erzählen, wie sie wirklich gewesen waren. „Lebenskunde" zu bringen war ihr Ziel. Sie wollten die Bedingungen ihrer eigenen geschichtlichen Lage einsehen und zur bewußten Wahrnehmung ihrer Möglichkeiten paradigmatisch anleiten. Indem sie überhaupt alles hinterfragten, was das Leben der Menschen bedingt, blickten sie als Philosophen auf das Ganze des menschlichen Daseins.

Geschichtsphilosophie diente also, indem sie von Anfang an das politische ἦθος als Grundlage der Herrschaftsausübung verkündete, zur Erneuerung der politischen Erziehung. Dem Nomotheten aber liegt eher an der gesellschaftlichen Stabilität seiner Gesetze, wie sie am besten durch ihre Anknüpfung an die Tradition zu erreichen ist. Der Kaiser suchte sein ehrgeiziges politisches Programm mit Ausdauer und großem Einsatz unverzüglich zu erfüllen. Um solcher Ziele willen mußten besonders die Prooimien leicht verständlich sein, schön geformt und gewinnend vorgetragen werden. Allerdings sollten sie unzweideutig und überzeugend sein, und aus diesem Grund bzw. um der Volkstümlichkeit seiner Gesetze willen verbindet der Gesetzgeber die Prooimien[266] sogar mit Vorreden[267] und sagenhaften Berichten[268]. Dabei gewährleistet der Kaiser ihre Erhaltung. Wollte man durch die Prooimien dem Volk klarmachen[269], daß die morali-

[266] „Die Prooimien der Novellen Justinians besitzen einen hohen Aussagewert und sind für das Verständnis der Staatsauffassung seiner Zeit von besonderer Bedeutung. Die Kunst der Prooimien dient nämlich nicht nur der propagandistischen Selbstdarstellung des Kaisertums, sondern soll wohl auch den sozialen Prozeß der Anerkennung eines Gesetzes durch die Normadressaten fördern, soll also seine Effektivität gewährleisten" (So Pieler, Traditionen 693).

[267] Der Kaiser wird als allmächtiger Gesetzgeber, ja geradezu als lebendiges Gesetz gepriesen. Diese Vorreden dienen aber vor allem zu betonen, daß die erlassenen Normen zur Ergänzung existenten Rechts oder zur Herstellung eines gerechten Rechtszustandes notwendig seien. (S. Hunger, Prooimion, der Kaiser als Schöpfer und Vollender in der Sphäre des Rechts 103–117).

[268] Es ist die Geschichtlichkeit, die Personen und Gruppen zu einer staatlichen Gesamtexistenz erhebt und verbindet, wobei das Phänomen der Führung eine entscheidende Rolle spielt: Just. Nov. XLVII 283, 21–25: … εἰ γάρ τις ἀπίδοι πρὸς τὰ παλαιότατα πάντων καὶ ἀρχαῖα τοῦ πολιτεύματος, Αἰνείας ἡμῖν ὁ Τρὼς ὁ βασιλεὺς τῆς πολιτείας ἐξάρχει, Αἰνειάδαι τε ἡμεῖς ἐξ ἐκείνου καλούμεθα.; XLVII 283, 27–34: … βασιλεῖς … Ρωμύλος τε καὶ Νουμᾶς, ὁ μὲν τὴν πόλιν οἰκοδομήσας ὁ δὲ αὐτὴν νόμοις τάξας τε καὶ κατακοσμήσας· … τὸν Καίσαρα τὸν μέγαν καὶ Αὔγουστον τὸν σεβαστὸν … καὶ οὕτω τὴν πολιτείαν ἡμῖν ἐξευρήσει … .

[269] „In den Prooimien legt der Gesetzgeber die organische Verbundenheit des neuen Rechtssatzes mit dem alten Recht dar und widerlegt auf diese Art den Verdacht der Neuerung, der καινοτομία. Wenn aber der innovative Charakter einer Neuregelung allzu

sche Struktur der Politik auch eine wesentliche Bedingung ihrer Haltbarkeit ist, so mußte der Kaiser zu antworten wissen und standhalten können, wenn er auf das ἦθος seiner politischen Entscheidungen hin befragt wurde. Jede mußte begründet sein, und in dieser Richtung wirkten die Prooimien der Kaiser, indem sie ebenfalls das πολιτικὸν ἦθος als Grundlage der Herrschaftsausübung verkündeten. Es ist nämlich ein Zeichen staatsmännischer Natur, daß der Politiker seinen Willen nicht nur vorbildlich verwirklicht, sondern auch versteht, ihn anderen so einleuchtend zu machen, daß sie danach handeln sollten, auch wenn er nicht da wäre[270].

deutlich ist, muß der Gesetzgeber zumindest die aufgehobene oder abgeänderte Rechtsnorm als dem Geist des wahren Rechts widerstrebend erweisen, um dadurch den neuen Normsetzungsakt in Wahrheit als Wiederherstellung des alten Rechts erscheinen zu lassen. Alles Recht aber, das lange Zeit gegolten hat, hat schon deshalb die Vermutung der Richtigkeit für sich" (So PIELER, Ἀνακάθαρσις 64).

[270] Just. Nov. LXXXIX 428, 1–4: ... βουλόμεθα ταῦτα παραφυλάττεσθαι ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸν ἑξῆς ἅπαντα χρόνον, ὥστε ἀθάνατον εἶναι ταύτης ἡμῶν τῆς νομοθεσίας τὴν ὠφέλειαν τῷ πολιτεύματι ... .

DIONYSIOS CH. STATHAKOPOULOS / WIEN

RAIN MIRACLES IN LATE ANTIQUITY

An Essay in Typology[1]

The wind is part of the process
The rain is part of the process
Ezra Pound, Canto LXXIV

In the Mediterranean world where agriculture was the most substantial economic activity the presence of water was of cardinal significance. Given the technical limitations of procuring water from larger distances this meant that crops and subsequently the populations that these would sustain were dependent on timely precipitation. A lasting drought was the harbinger of shortage and eventually famine and as such was one of the most feared popular calamities. This fact prompted a metaphysical approach to the need for rain. Gods and goddesses were invested with the power to control rainfall, systems of worship were conjured up and strategies of placation evolved to ensure that rain *would* fall. Baal, Zeus/Jupiter and Yahwe were the principal rain deities which along with the minor ones Notus (Rome) and Tanit (Carthage) were the recipients of prayers, processions and sacrifices for rain throughout Antiquity and often stood in competition with one another in this function[2]. In most cases the plea for rain

[1] I would like to thank Samantha PAPAIOANNOU for reading this article and offering valuable suggestions.

[2] On Baal: H. CUMONT, Baal. *RE* II 2, 2647–2652, esp. 2650; On Zeus: Pausanias, Graeciae descriptio I 24.3, 32.2 and many more, ed. M. H. ROCHA-PEREIRA. Leipzig 1973, 53, 75; K. ZIEGLER, Abriß der Geschichte der Zeusreligion, in: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie VI, ed. W. A. ROSCHER. Leipzig–Berlin 1924–1937, 685–702; cf. also J. G. FRAZER, The Golden Bough. Abridged edition. London 1957, 71, 77, 159; On Jahwe: 1Kings 17–18; for an extensive discussion of this particular text cf. infra; D. SPERBER, Drought, Famine and Pestilence in Amoraic Palestine. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17 (1974) 272–298; On Notus: Ovidius, Metamorphoses I 264–269, ed. with intr. and comm. W. S. ANDERSON. Norman-London 1996, 51–52; On Tanit: F. J. DÖLGER, Die Himmelskönigin von Karthago, in: Antike und Christentum, vol. I. Münster [2]1974, 92–106.

was an issue of the community; its actions, which could range from supplication and imitative magic to threatening the deity[3] in question, brought on the expected goal. As a result of their importance there is a large number of texts spanning the whole period of Antiquity and the Middle Ages in which rain miracles (*thereafter* RM) occupy a significant position.

An investigation into all the various types of RM requires far more space than is available here. Therefore, I shall restrict myself to one particular RM, the type terminating a drought-induced famine. Nevertheless I will introduce elements from the entire tradition in order to support my arguments and to offer material for comparison. The period I will concentrate on is that of Late Antiquity, traditionally set roughly between the fourth and the seventh century. I will present a number of RM[4] in chronological order[5], stressing both their common elements and those details intrinsic to each of the texts. Ultimately, I will attempt to trace the possible common models underlying the narrative tradition of the RM.

1. Spyridon[6]

Spyridon, Bishop of Trimithus in Cyprus lived in the first half of the fourth century. His vita, however, is of a much later date. It was read for the first time in the cathedral of Trimithus in December 655[7].

[3] Threatening deities into bringing down rain was not an uncommon phenomenon. Cf. Frazer, op. cit. 73–75; W. Fiedler, Antiker Wetterzauber (*Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft* 1). Stuttgart 1931, 36–38; B. Kollmann, Jesus und die Christen als Wundertäter. Göttingen 1996, 137–140.

[4] These miracles have been originally collected for my Ph.D. thesis (University of Vienna, 2000), which will be published shortly in the series "Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs" under the title: "Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire. A systematic survey of subsistence crises and epidemics". They represent the total sum of RM connected with the termination of famine in the period 284–750. Furthermore I have collated my data with that recorded by I. G. Telelis, Μετεωρολογικά φαινόμενα και κλίμα στο Βυζάντιο. Προσέγγιση των πληροφοριών από τις πηγές καὶ εμπειρικές ενδείξεις για τις διακυμάνσεις του κλίματος της Ανατολικής Μεσογείου καὶ Μέσης Ανατολής (300–1500 μ.Χ.), unpublished thesis. Ioannina 1994. I would like to thank Dr. Telelis for allowing me to make use of his data.

[5] There is a difference between the chronological order regarding the period in which the holy men that performed these RM lived in and that during which the narratives of their miracles were recorded. I opted for presenting the RM in the order in which their performers lived, regardless of when these deeds were recorded, as the chronology of these texts is far from being safely established.

[6] Theodore of Paphos, Vita of Spyridon 1 (La Légende de S. Spyridon évêque de Trimithonte, ed. P. Van den Ven [*Bibliothèque du Muséon* 33]. Louvain 1953, 10–11).

[7] Cf. Van den Ven's edition pp. 86*–115*.

A severe drought ravaged Cyprus; famine was imminent. The earth was scourged from the lack of rain. Spyridon begged God for mercy on mankind that He should send his blessing through the rain for the crops to grow. As soon as the words left the holy man's lips, his prayer was answered. Ample rain fell for many days. Afterwards Spyridon asked God to stop the rain and his wish was granted.

2. Epiphanios[8]

Epiphanios lived in the second half of the fourth century. The vita at our disposal was composed after 450 and is characterised as an "œuvre de fantaisie"[9].

A drought-induced famine ravaged the land of the Phoenicians. A large number of people visited Epiphanios and asked him to pray for rain. He dismissed their plea repeatedly stating he was merely a sinner himself. Later in the afternoon, after Epiphanios had returned to his cell, the sky darkened and heavy rain fell for three days everywhere in Phoenice. Epiphanios, however, insisted that this was not his doing.

3. Porphyrios of Gaza[10]

The vita of Porphyrios (c. 347–420) is a text that has proved to be extremely difficult to date and characterise. According to the view currently accepted the text is based on original material from Porphyrios' disciple Marc, but has come down to us in a heavily reworked form dating from after the second half of the sixth century[11].

A drought ravaged the city of Gaza. The pagan inhabitants considered Porphyrios, who had just arrived therein, to be "κακοποδινός" (one who brings bad luck). Rain did not fall during the months Dius and Apellaios (late October to late December). The Pagans sacrificed and prayed to Marnas in his temple for rain, but ceased after seven days, because there had been no results. A famine broke out. A large group of Christians asked Porphyrios to head a procession and pray for rain. The holy man ordered a fast and had his congregation summoned at the time of Vespers to perform an all-night vigil. The following morning a solemn procession, headed by the sign of the cross, took place with the faithful to the church of the martyr Timotheos, where his and other relics were kept. When the group returned to the city, they found its gates had been closed by the Pagans. After two hours God took mercy on the people "and as in the days of the great prophet Elijah" a south-wind started to blow, clouds gathered and a heavy rain as thick as hail began to fall. The rain fell abundantly for three days.

[8] Vita Epiphanii XXXI (PG 41, 61D – 64B).

[9] P. Nautin, Épiphane de Salamine. *DHGE* 15, 617.

[10] Marcus Diaconus, Vita of Porphyrius of Gaza 19–21 (ed. H. Grégoire – M. A. Kugener. Paris 1930, 16–19).

4. Anatolios[12]

Anatolios was patriarch of Constantinople between 449–458. His vita has not been dated; it is certainly not contemporary and has little historical value[13].

During the pontificate of the Patriarch Anatolios a severe pestilence broke out in Constantinople, coupled with an unusual drought[14]. He instigated and headed a procession praying to God to terminate the scourge. Standing on the city walls the archbishop extended his arms towards the sky, as Moses did, and amidst tears and cries begged God to show mercy and bring down rain. Immediately a heavy rain fell ending the drought and washing the pestilence away. The crowd rejoiced, praising God and Anatolios for his actions. The anonymous author concludes by stating that this miracle had been more honourable and more humane than that performed by the great Elijah.

5. Euthymios[15]

Cyril wrote the vita of Euthymios († 473) between 555 and 558[16]. His narrative is considered as historically valuable.

Palestine suffered greatly from a lasting drought. The monks kept asking Euthymios to pray for rain, but he declined saying that God wanted to chastise them by this action. A large crowd from Jerusalem and its hinterland appeared to him in a procession with crosses and urged him to have mercy on them. He declined again stating that he was a sinner himself. Eventually he was moved to intervene and retreated alone in his oratory. He cast himself on his face and with tears begged God to have mercy. As he prayed the south wind blew, the sky was filled with clouds and a heavy rain fell, remaining for many days.

[11] Cf. Grégoire – Kugener's edition, pp. vii–lxxxix, esp. lxxiff.

[12] Vita of Anatolios (a) AASS Iulii I 664; (b) ed. M. Gedeon. *Ekklesiastike Aletheia* 4 (1882/83) 188.

[13] Cf. Jugie, Anatole 9. *DHGE* 2, 1500.

[14] The Greek word for pestilence *loimos* was often confounded with the word for famine, *limos*, as they are pronounced identically. I have included this RM in my collection, because the presence of drought and the termination of the scourge through the rain suggests that the scourge in question could have been famine and not pestilence.

[15] Cyril of Scythopolis, Vita of Euthymios 25 (Kyrillos von Skythopolis, ed. E. Schwartz [*Texte und Untersuchungen* 4, 4, 29,2]. Leipzig 1939, 38–39).

[16] Cyril of Scythopolis, The Lives of the Monks of Palestine, translated by R. M. Price, annotated by J. Binns. Kalamazoo, Michigan 1991, xxxviii–xi; H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (*Handbuch der Altertumswiss.* XII 2,1). Munich 1959, 408–410.

6. Sabas[17]

For information on the text of Sabas' († 532) vita see the note on the previous miracle.

A severe drought, lasting five years, ravaged Palestine. In addition to this came the occurrence of a multitude of locusts. Especially in the second year the locusts were so high in number that they covered the entire sky and devoured everything in the fields causing severe famine and death. The people of Jerusalem claimed that this was a sign of divine wrath about the deposition of the Archbishop Elias. In June of the fourth year of the drought Sabas predicted rainfall. However, the rain fell exclusively on some of the monasteries filling their cisterns. In the beginning of the fifth year the poorest inhabitants of Jerusalem were dying of thirst. Some of the city's sources had dried up (Siloam, Lucillianae), while others (Colonia, Nepthous) issued only a little water. Wells were dredged but to no avail. In September of the same year water was still lacking. As Sabas' rain-miracle became known, the archbishop of Jerusalem summoned Sabas and asked him to intercede to God for rain. He refused to admit that he held the power to do so saying that he was merely a sinner himself. Finally he was moved by the archbishop's pleas and promised to return to his cell to pray, saying "If three days pass and it has not yet rained, then you should know, that God has not answered my prayers". On the following evening a south wind began to blow and a rainstorm broke out, filling all the brooks and water cisterns in the city to abundance.

7. Andrew of Crete[18]

Nothing is known on the author of Andrew's (660–740) vita; however his work is dated to the second half of the ninth century[19]. The laudation is a reworking of the vita with few additional elements[20].

A severe drought-induced pestilence and famine broke out in Crete during Andrew's pontificate. Crying a rain of tears and constantly praying (often for the whole night) and fasting, he compelled the people to join him in prayer and tears and ask God for mercy. His prayers were answered: ample rain fell and scattered the sickness (*this last piece of information only in the Laud.*).

[17] Cyril of Scythopolis, Vita of Sabas 57; 61–67 (Kyrillos von Skythopolis, ed. E. Schwartz [*Texte und Untersuchungen* 4, 4, 29,2]. Leipzig 1939, 158–160; 167–169).

[18] Nicetas, Vita of Andrew of Crete 9 (ed. A. Papadopoulos-Kerameus, in: 'Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας V. St. Petersburg 1898, 177–178); Laudatio to Andrew of Crete 193–212 (Th. E. Detorakes, Ανέκδοτον εγκώμιον εις Ανδρέαν Κρήτης. *EEBS* 37 [1969–1970] 85–94).

[19] Beck, op. cit. 561.

[20] Cf. Detorakes' edition 85–87.

From the juxtaposition of the material it is evident that all these narratives share several common elements. In order to illustrate this we must present these elements in an abstract manner, removed from their textual background. The structuralist analysis of folktales provides us with methodological tools for this enterprise; the work of Vladimir Propp figures prominently in this respect[21]. RM are "set pieces" that fulfil a specific function within the hagiographic narratives. Regardless of the historicity of the hagiographic texts that they belong in as a whole, RM can be compared to episodes within the various types of folktales. To my mind, this justifies the application of methodological devices for the study of folktales to be used in the examination of RM. Following Propp's classification we will tabulate the narratives according to the following headings:

- A. The Initial Situation
  - A^1. Drought
    - A^1I. Famine
    - A^1II. Pestilence
- B. The Preparatory Section
  - B^1. The holy man is asked to help
    - B^1I. By laymen
    - B^1II. By members of clergy / monks
  - B^2. He is reluctant (* "I am a sinner myself")
  - B^3. He is persuaded
- C. Action
  - C^1. Prayer
    - C^1I. Alone
    - C^1II. With group
  - C^2. Litany / procession
- D. Results
  - D^1. (*South) wind blows
  - D^2. Clouds gather
  - D^3. Thunder and lightning
  - D^4. Rain

[21] V. Propp, Morphology of the Folktale. 2nd rev. ed. Austin 1968.

If we put these data in table form we obtain the following presentation:

Spyridon	Epiphanios	Porphyrios	Anatolios	Euthymios	Sabas	Andrew
A^1	A^1	A^1	A^1	A^1	A^1	A^1
A^1I	A^1I	A^1I	A^1II		A^1I	A^1I, A^1II
	B^1I	B^1I		B^1I, B^1II	B^1II	
	B^{2*}			B^{2*}	B^{2*}	
	[B^3]			B^3	B^3	
C^1I	[C^1I]	C^1II, C^3	C^1II, C^3	C^1II, C^3	C^1I	C^1II
	D^2	D^{1*}, D^2, D^3		D^{1*}, D^2	D^{1*}, D^3	
D^4	D^4	D^4	D^4	D^4	D^4	D^4

Viewed in an abstract form all these RM overlap in similarity. There is a stable, short number of narrative traits (roughly: cause – task – solution) with some variations, whose inclusion or exclusion does not influence the basic structure. The common cause is drought, an extended lack of rain, and subsequently the emergence of famine and / or pestilence as a result of it; a sad reality well known to people of that age. The task put to the "hero" is the reversal of the cause, the ending of the drought and of the famine and / or pestilence. The RM is the solution. These basic features are common to all the RM in question; furthermore, they constitute the whole account of the two shortest RM, those of Spyridon and Andrew. These features are the minimum information that must be provided for a miraculous tale. In the other, more elaborate, texts we find narrative elements that are meant to create a plot through complication and / or retardation and at the same time procure more information on the hero and subsequently invest him with more positive traits. The rest of the narrative elements function as motifs. Because of the original cause, the holy man is given a task: he should intercede with God through prayer and bring rain. There are different categories of persons putting the task to him: either laymen (under the generic term "people") or members of the church community. Again this element and its variations are mere dramatic devices. The important moment of the narrative is that the hero must accomplish a task; whether this is presented to him or whether he arrives at it himself (as is the case with Spyridon and Andrew) is ultimately irrelevant. The holy man is humble; he declines the pleas for help by insisting he is merely a sinner himself. A

widely used topos[22], this device is meant to augment the sympathy for the hero (the listeners know from the start that rain *will* eventually fall, as every one of the narratives is introduced as a miracle) and at the same time delay the resolution. What follows is the necessary counter movement: the holy man is moved and persuaded to act, to take on the task.

The means by which the holy man resolves his task is prayer. This is one of the most elaborate parts of the narratives. There are two major variants of prayer present in the texts: the holy man prays alone or in a group (which he usually heads). While the isolated prayer emphasises the hero's spirituality, the group prayer shows him as a spiritual leader, active and important for his congregation. In the latter case the prayers are often combined with processions, vigils, and fasts. We are often not informed on the specifics of the prayer itself; sometimes it occurs in the still of his cell (as in the cases of Epiphanios and Sabas) and nothing is further added. In one case (Spyridon) we are merely informed that the holy man prayed; we are told what he said, but not what he did. Even in the case of Porphyrios where a whole set of group actions aiming to move God to bring down rain is described in some detail, the holy man, although present, is remarkably absent; we are merely informed that God had been moved by the patience, the cries, and the ineffable tears of the people, particularly of the holy man.

Some of the RM, however, include more detailed descriptions of prayers. Anatolios walked in procession on the city walls of Constantinople, extended his arms to the sky and prayed with cries and tears to God for rain. Various elements need to be discussed. The city walls as a processional route headed by the Patriarch who extended his arms in prayer is an image with a strong historical connotation. It reminds us (and certainly reminded the listeners of the vita) of the procession headed by Sergios on the city walls during the Avaroslavic assault on Constantinople in 626[23]. The raising of the arms in prayer, however, is a much older motif. It constitutes one of the most common orator's gestures both in classical Antiquity and the

[22] The high esteem for humility is a central element in late Jewish ethics, from there on in the New Testament and subsequently in the Christian world view; cf. A. DIHLE, Demut. *RAC* 3, 735–778.

[23] I would like to thank Prof. Johannes Koder for this suggestion. On Sergios' procession on the city walls see: George Pisides, Bellum Avaricum 371 (Giorgio di Pisidia, Poemi, a cura di A. PERTUSI [*Studia Patristica et Byzantina* 7]. Ettal 1960, 193); Oratio Eucharistica, in: PG 92, 1349C–1352A; on Sergios praying with extended arms see: Theodore Synkellos, in: Analecta Avarica, comp. L. STERNBACH (*Rozprawy Akademii Umjetnosci Wydzial Filologisczny*, ser. 2, vol. XV). Cracow 1900, 88–89. Thus 626 could well be considered as a *terminus post quem* for the vita.

Jewish culture[24]; in the Old Testament it is characteristic of Moses when his God-given power is manifested[25]. It is not surprising that we encounter the same gesture in the context of a RM performed by Mohammed: "The Prophet never raised his hands for any invocation except for that of Istisqa' (invoking Allah for rain) and he used to raise them so much that the whiteness of his armpits became visible.[26]"

Euthymios' prayer gesture is different: he cast himself on his face. By this gesture of humility he signifies his eagerness to receive the divine blessing[27]. A common feature in the prayers of these holy men is tears (Anatolios, Euthymios, Andrew), both a sign of repentance and at the same time a reminder of their human condition. As the prayer is the last action of the holy man before the onset of the miracle, his tears signal that what will follow is not his doing, but an expression of divine grace. To illustrate this more clearly we can examine a RM whose sole purpose lies in merely taking place. The young Theodore of Sykeon and his spiritual father, the hermit Glykerios (compared in the text to the prophets Elisha and Elijah respectively) were standing outside the church of St. John. It was a time of drought and Glykerios told Theodore that they should both pray for rain; this way they would find out if they might count themselves among the righteous. During their prayer the sky filled with clouds and after they got up ample rain fell on the earth. Glykerios then told Theodore that he would have anything he would pray for in life[28]. The RM is an expression of divine mercy through the mediation of the holy man. This complies with Sabas' claim to the archbishop that if rain would not fall after three days, this would signify that God had not answered his prayers. The authors of the narratives emphasise the fact that the actual miracle is an act of God. The prayers of the holy men are of course essential in terms of mediation, but the persons themselves cannot perform the RM by their own power.

[24] E. SEVERUS, Gebet I. *RAC* 8, 1231–1232.

[25] Anatolios' vita even compares his actions to Moses. Cf. Exodus 9:29; 17:11.

[26] The translation of the meanings of Sahih Al-Bukhari, vol. 2, Book 17, No. 141, translated by M. MUHSIN KHAN. Lahore ^{6}1983. Book 17 of the hadith compiled by Sahih Al-Bukhari is a collection of Mohammed's RM. Apart from some minor elements their structure and contents comply fully with the ones we are examining.

[27] Cf. B. KÖTTING, Geste und Gebärde. *RAC* 10, 901.

[28] Vie de Théodore de Sykéon 14, ed. A. J. FESTUGIÈRE (*Subsidia Hagiographica* 48), vol. I. Brussels 1970, 12–13. Theodore performed another RM in Jerusalem (op. cit. 50–51, I 44–45) which seems almost identical to the one performed by Sabas (cf. supra). The sequence of the narrative would read as follows: A^1-B^1I-B^1II-B^2-B^3-C^1III-D^2-D^4. No famine is mentioned and as such this RM is not included in this study.

In my mind this is probably a feature intended to provide a contrast to antagonistic RM narratives of pagan heroes performing analogous tasks. The RM of classical Antiquity were in their essence very similar to the ones we are discussing. The task of procuring rain was resolved through the mediation of a king, a hero, a magician or a priest through the means of prayer and / or sacrifice to a deity (usually Zeus)[29]. A process that began in the Hellenistic period and culminated in the Imperial Roman times presented then a somewhat modified type of religious hero, the so-called "theios aner"[30]. The RM performed by some of these divine-men show a marked divergence from the mode we have examined so far, if not regarding the essence of their action at least in the textual representation of the event. Empedocles (5th c. BC) claims to have control over the onset and the ending of rainfall[31]. The difference lies in the fact that it is not a result of his mediation to a deity, but a result of his own power[32]. This becomes more obvious in the case of one of the last important pagan philosophers, Proclus (c. 410–458). "He had the power of producing rains by activating, at the right time, a particular rite, and was able to deliver Attica from a terrible drought."[33] Again, the RM occurs as a direct result of the hero's powers; there is no trace of humility or even of asking the deity to procure rain. In the words of Peter Brown: "[Proclus] did not bow, as a courtier and a sinner, before the sole emperor of heaven."[34] Given the fact that the literary genre of the *theios aner* biography served as one of the important models for Christian authors of saint's lives, we can safely assume that the latter attempted to draw a conscious line of separation between their subjects and the pagan protagonists of their model texts[35].

---

[29] Fiedler, op. cit. 5–23.

[30] On this type of hero see the classic study of L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum. 2 vols. Vienna 1935–1936, Reprint Darmstadt 1967.

[31] Empedocles, Fragment 111 in: H. Diels – W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker I. Berlin [6]1951, Reprint Dublin-Zürich [12]1966, 353–354.

[32] Cf. Kollmann, op. cit. 92–93.

[33] Marinos, Vita of Proclus 28 (Marino di Neapoli, Vita di Proclo, a cura di R. Masullo. Napoli 1985, 84–85); the translation is taken from: Marinos of Neapolis, The extant works or the life of Proclus and the commentary on the Dedomena of Euclid, Greek text with facing translation, Testimonia de Vita Marini, an intr. and bibl. by A. N. Oikonomides. Chicago 1977, 65.

[34] P. Brown, Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World. Cambridge 1995, 75.

[35] Cf. D. Stutzinger, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Die Vorstellung vom außergewöhnlichen, göttlichen Menschen, in: Spätantike und Frühes Christentum. Ausstellung im Liebighaus Museum alter Plastik Frankfurt am Main, ed. H. Beck – P. C. Bol. Frankfurt am Main 1983, 161–175, esp. 161–163.

The next section of the narratives constitutes their core, their cause of existence; in our particular case the RM itself. The prelude to the actual rainfall is composed by the activity of natural elements, as would be observed in a normal case of rain, only more concentrated and faster: a wind blows, the sky darkens, clouds gather. The primary function of these is to give the description of the RM a realistic, familiar quality, the information they provide, however, is not as straightforward as it seems. In those cases (Porphyrios, Euthymios, Sabas) where the wind is mentioned the authors specify it as a south wind. This presents us with some difficulties. Neither in Gaza, nor in the vicinity of Jerusalem does precipitation normally occur in connection with the south wind; the south wind (Scirocco or Khamsin, blowing from the Sahara) is a dry and hot wind. Precipitation sets in as a result of the clash of dry air masses from the south with the cyclons moving west-north-westwards[36]. There are two possible explanations for this. The first one is lexicographic: the south wind was considered a rain-wind in classical Antiquity, a fact still valid in Byzantium[37]. The second explanation is perhaps more fitting to the logic of our narratives: by naming the south wind as harbinger of rain the authors emphasise the miraculous element of the action. We must not assume that authors of saint's lives were ignorant of the proper climatic conditions of their region. In the vita of Theognis, bishop of Betylium, a small town on the Palestinian coast, we encounter a posthumous RM of the holy man. A week after his death in February 522, in the midst of drought, a rain-filled cloud appeared from the west bringing down a heavy rain, which filled the empty cisterns with water[38].

The rainfall constitutes the conclusion of the narratives; it is remarkable both in quality and quantity. It is ample and heavy (Spyridon, Epiphanios, Anatolios, Euthymios, Andrew), even as thick as hail (Porphyrios), furthermore the rain falls for many days (Spyridon, Euthymios), sometimes specified as three (Epiphanios, Porphyrios). Thus the task is resolved

---

[36] Y. Karmon, Israel. Eine geographische Landeskunde (*Wissenschaftliche Länderkunden* 22). Darmstadt [2]1994, 22–23; E. Wirth, Syrien. Eine geographische Landeskunde (*Wissenschaftliche Länderkunden* 4/5). Darmstadt 1971, 82–87.

[37] Cf. LSJ s.v. νότος; also Suda (= Suidae Lexicon III, ed. A. Adler. Berlin 1933, Reprint Stuttgart 1967, 480) 508–509 s.v. νότος – νότιος.

[38] Acta Sancti Theognii episcopi Beteliae 22, ed. I. van den Gheyn. *AnBoll* 10 (1891) 105

and the miraculous episode terminated. For reasons of dramatic economy this termination is not abrupt; some additional elements are introduced for this purpose, such as the joy and gratitude of those who put the task to the holy man. In one case the rain is so much, that the holy man has to ask God to terminate it (Spyridon)[39].

Summing up the results of our examination so far we can safely postulate that these narratives share a common stock of elements both regarding their contents and their structure. However, we have not been able to discern any clear relation of descent among them. Usually we would attempt to place these narratives in a chronological order and examine the possible discernible loans that interconnect them. As the chronology of the texts in question is still not safely established, we are inclined to look outside the immediate textual environment of these RM in search for a possible archetype.

The obvious text to fit this description would be the vita of Antonios by Athanasios. This was the first important Christian saint's life, a text whose great diffusion and success made it into a normative narrative, a model for its genre[40]. It is remarkable that Antonios does not perform a RM. In a situation where the logic of the narrative could call for one (Antonios is lost in the desert with a disciple as they run out of water) he acts quite differently: he prays to God and a source miraculously pops up[41]. As this attempt has proved fruitless we will now resort to the single most important and normative Christian text, the New Testament. Even more remarkably we find that Jesus did not perform any RM either; his command over the elements is demonstrated through the calming of a storm and his walk on the water[42].

The information we are seeking is given in the Epistle of James: "Elijah was a man subject to like passions as we are, and he prayed earnestly that it might not rain: and it rained not on the earth by the space of three years and six months. And he prayed again, and the heaven gave rain, and the earth brought forth her fruit."[43] This passage along with the mention

[39] Again, we encounter this same trait in the rain-hadiths of Mohammed (see n. 18) Nos. 126, 127, 128, 129, 130, 132, 134.

[40] Cf. B. ALTANER – A. STUIBER, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg i. Br.–Basel–Wien [8]1993, 237, 276.

[41] Athanasios, Vita of Antonios 54 (intr., texte crit., trad., notes et index G. J. M. BARTELINK [*SC* 400]. Paris 1994, 278–281).

[42] Mark 4:35–41 / Matt 13:31–34 / Luke 13:18–19 and Mark 6:45–52 / Matt 14:22–33 / John 6:15–21 respectively; see also KOLLMANN, op. cit. 272–275.

[43] James 5:17–18.

of Elijah as a role model for some of the holy men that performed the RM (Porphyrios, Anatolios, Theodore) brings us to the conclusion that the Old Testament prophet occupied an important position regarding the control of rain in Christian literature. This notion is strengthened by the testimony of a sermon attributed to the Patriarch of Constantinople Proclus (434–446) in which the author elaborates on the topic of divine grace invested in Elijah to control rain[44].

We should now turn to the text itself in order to compare and contrast Elijah's RM to our narratives. The passage, 1Kings 17–18, is – viewed from the perspective of this study – an elaborate and richly ornate RM. It may be summarised as follows:

The prophet Elijah proclaims to the king of Israel, Ahab, that there will be no more rain in the following years but through Elijah's word. This is meant as a punishment for the adoption of the cult of Baal by the king and his wife, Jezebel. Elijah vanishes and hides from the king and his men. In the third year of the drought Jahwe appears to Elijah saying (1Kings 18:1) "Go, shew thyself unto Ahab; and I will send rain upon the earth." Meanwhile a severe famine was ravaging the land. Elijah appeared before the king and compelled him to gather all Israel on Mount Carmel along with the 450 prophets of Baal and the 400 prophets of the groves. A task is set up: each party will lay out a sacrifice and plead their God to consume it with fire; he who shall do it, shall be the true God. The prophets of Baal tried unsuccessfully for hours. Elijah mocked them, then built an altar made of twelve stones, placed the offerings on it and had it soaked three times with four barrels of water, while the trench around the altar was also filled with water. Then he prayed to Jahwe to manifest himself through fire. Fire fell and consumed everything on the altar – even the water. After the people rejoiced and acknowledged the power of Jahwe, Elijah had the prophets slain, before he told Ahab that "a sound of abundance of rain" was there (1Kings 18:41). He then sent his servant to watch out towards the sea whether anything was visible. After six times in which he could see nothing, on the seventh time he observed a little cloud rising from the sea, like a man's hand. Soon after the heaven darkened with clouds, wind blew and a great rain fell.

[44] Ps. Chrysostomos (attr. to Proclus), In Eliam prophetam, PG 56, 583–586; for this attribution cf. B. MARX, Procliana. Untersuchungen über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proclus von Konstantinopel (*Münsterische Beiträge zur Theologie* 23). Münster 1941, n. 5, 17–19.

This is, as already stated, a highly elaborate narrative. It is beyond the scope of this study to offer an extensive analysis of its structure and contents[45]. Therefore we shall restrict our examination to the RM. The opening section offers information that is not included in the narratives we have examined. It provides the cause of the drought, the initial situation, which occurs as a punishment for religious disobedience. Once this has set in, the structure of the biblical episode shows analogies to its Christian counterparts. The task of ending the drought by procuring rain is not put to Elijah directly; instead he is ordered by Yahwe to show himself to the king and the former would then bring rain. The episode of the antagonism between Elijah and the Prophets of Baal on Mount Carmel is a dramatic device. It postpones the final result and at the same time gives space to the glorification of the hero and his God (a parallel with Porphyrios' RM). Elijah's prayer does not specifically evolve around the ongoing drought, but merely alluded in the following general phrase (1Kings 18:36): "Lord [...] let it be known this day [...] that I have done all these things at thy word." The favourable result of the test and the killing of the prophets terminates this interlude. After Israel returned to their faith in Yahwe, the prophet could foresee the coming of the rain. The last part of the miraculous narrative is quite familiar to those we have examined: a sudden change in the sky, the apparition of dark clouds, the coming of wind and finally the onset of heavy rain.

The analogies between Elijah's RM and the late antique ones are not as striking as expected. Elijah may have been considered the figure most closely connected with rain, but only traces of the textual expression of this relationship are discernible in the late antique RM: they acknowledge the prophet's role as important (thus letting the biblical archetype ring in their audience's ears), but make only a limited, eclectic use of the actual text of his RM in their narratives. This is in fact not a difference in spirit, but in the stylistic means with which it is conveyed[46]. What we detect is actually the formation of a new type of miraculous narrative. Incorporating elements from ancient, pagan and Old Testament material, they progressively blend it together to create purely Christian edifying narratives, a product of the amalgamation process that characterised their period of formation. This type of miracle became an essential part in the edifying hagiographical repertory aiming to demonstrate the holy men's "power in action"[47]. Along with healings and exorcisms a "proper" holy man had to perform a rain miracle. This process was obvious to the authors of such narratives, as the following passage makes clear. Jerusalem was ravaged by a severe drought and as litanies had brought on no favourable result, a group of Galatians, who knew Theodore of Sykeon, spoke of him saying: "We have a holy father in our country who can fill the entire world with rain with one single prayer."[48]

We have attempted to analyse these miraculous narratives as texts, regardless of the question of their historicity[49], which ultimately lies in the eyes of the beholder. Their veracity as texts and the tradition they instigated remained ardent long past Late Antiquity.

[45] I shall only refer to two commentaries on the Book of Kings dealing with such questions: J. A. Montgomery, A critical and exegetical commentary on the Book of Kings, ed. H. Snyder Gehman. Edinburgh 1951 and G. Hentschel, Eins Könige (*Die Neue Echter Bibel* 10). Würzburg 1984.

[46] Following the discussion in E. Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Tübingen–Basel [9]1994, 5–27, where the author compares the style of the Odyssey to that of the Old Testament, we would find that "our" RM tend more towards the former than the latter in terms of style.

[47] P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies* 61 (1971) 80–101, esp. 87ff.

[48] Vita of Theodore of Sykeon 50; cf. n. 28.

[49] There is only one RM which must be considered as historical: it occurred in 174 AD in the course of Marcus Aurelius' Marcomanic Wars. Allegedly a deity (Notus?) brought down a miraculous rain to relieve the exhausted and thirsty Roman soldiers. Later Christian authors attributed the miracle to the prayer of Christian soldiers. From the huge corpus of literature on this event it will suffice to cite only few works that contain a full bibliography: H. Ubl, Das Regenwunder im Quadenland, in: 1000 Jahre Ostarrîchi – seine christliche Vorgeschichte (*Pro Oriente* 19). Innsbruck–Wien 1997, 16–22; M. M. Sage, Eusebius and the Rain Miracle: Some Observations. *Historia* 36 (1987) 97–113.

CAROLINE MACÉ / LOUVAIN-LA-NEUVE

LES CITATIONS DE GRÉGOIRE DE NAZIANZE DANS L'*EDICTUM RECTAE FIDEI* DE JUSTINIEN[1]

L'*Edictum Rectae Fidei*[2] a été publié en 551 par l'empereur Justinien comme «une réplique à la critique de la théologie impériale»[3], à un moment critique de la querelle des «Trois chapitres»[4]. Dans un article daté de 1938, Marcel Richard signalait dans une note que le début de l'édit était truffé de citations tacites de Grégoire de Nazianze[5]. Cette note est passée inaperçue et le relevé des citations n'est pas complet. C'est pourquoi il a semblé utile de montrer ici que l'exposition du dogme trinitaire qui sert de prologue à l'édit est un tissu de citations tirées des discours 6, 20, 23, 25 et 39.

La mise en parallèle du texte de Justinien avec ceux de Grégoire de Nazianze rend leur parenté évidente. Le texte des discours est cité d'après l'édition de la *PG*, tomes 35 et 36, et il a été systématiquement comparé à l'édition critique dans la collection des *Sources Chrétiennes*.

---

[1] Cette recherche a été menée alors que j'étais Junior Fellow à Dumbarton Oaks en 2000–2001. Je remercie Dumbarton Oaks pour les conditions de travail exceptionnelles qui sont offertes aux chercheurs.

[2] *CPG* 6885; E. SCHWARTZ, Drei dogmatische Schriften Iustinians (*Abh. Bayer. Ak. Wiss., Phil.-hist. Abteilung* N.F., 18). Munich 1939, 71–117. Une seconde édition a paru en 1973, mais elle ne diffère pas de la première en ce qui concerne le texte étudié ici: E. SCHWARTZ, Drei dogmatische Schriften Iustinians. Seconda edizione a cura di M. AMELOTTI, R. ALBERTELLA e L. MIGLIARDI (*Florentina Studiorum Universitas. Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium. Subsidia* II). Milan 1973, 130–175.

[3] R. SCHIEFFER, Zur lateinischen Überlieferung von Kaiser Justinians Ὁμολογία τῆς ὀρθῆς πίστεως (Edictum de recta fide). *Κληρονομία* 3 (1971) 287.

[4] C. CAPIZZI, Giustiniano I tra politica e religione (*Accademia Angelica Costantiniana di Lettere Arti e Scienze. Saggi Studi e Testi* 1). Rubbettino 1994, 112–113.

[5] M. RICHARD, Léonce et Pamphile. *Rev. Sc. Philos. et Théol.* 27 (1938) 47–48 n. 3. Dans la même note, M. Richard notait la présence de citations de Grégoire de Nazianze au début du *Contra Monophysitas* de Justinien (ces données seront exploitées dans un prochain article). Cette note n'est venue à ma connaissance qu'alors que le présent article était terminé et avait déjà été accepté pour publication. Je remercie le Prof. W. Hörandner d'avoir accueilli mon texte dans sa revue.

1) *ERF*, 72, 13–15
Ὁμολογοῦμεν τοίνυν πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τριάδα ὁμοούσιον, μίαν θεότητα ἤτοι φύσιν καὶ οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἤτοι προσώποις δοξάζοντες, εἰς ἃ βεβαπτίσμεθα, εἰς ἃ πεπιστεύκαμεν καὶ οἷς συντετάγμεθα.

Or. 6, 22 (749 B 14–C 2)
προσκυνοῦντες Πατέρα, καὶ Υἱὸν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα· ἐν Υἱῷ τὸν Πατέρα, ἐν Πνεύματι τὸν Υἱὸν γινώσκοντες, εἰς ἃ βεβαπτίσμεθα, εἰς ἃ πεπιστεύκαμεν, οἷς συντετάγμεθα.

τριάδα ὁμοούσιον (...) ἐξουσίαν

Des expressions similaires se lisent ailleurs chez Grégoire de Nazianze:

Ep. 101, 68: Ἡμεῖς δὲ Θεὸν γινώσκομεν τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα (...) μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὥσπερ προσηγορίαν, οὕτω καὶ θεότητος φύσιν καὶ οὐσίαν καὶ δύναμιν[6].
Or. 1, 7 (401 A 4–6): καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ὑγιοῦς πίστεως ἀπαγούσης, τῆς εἰς Πατέρα, καὶ Υἱὸν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα, τὴν μίαν θεότητά τε καὶ δύναμιν[7].
Or. 31, 33 (172 B 3–4): προσκυνεῖν Πατέρα, καὶ Υἱὸν, καὶ Πνεῦμα ἅγιον, τὴν μίαν θεότητά τε καὶ δύναμιν[8].
Or. 40, 41 (417 A 13–B 4): (...) τὴν εἰς Πατέρα, καὶ Υἱὸν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα ὁμολογίαν. Ταύτην πιστεύω σοι σήμερον· ταύτῃ καὶ συμβαπτίσω καὶ συνανάξω σε. Ταύτην δίδωμι παντὸς τοῦ βίου κοινωνὸν καὶ προστάτιν, τὴν μίαν θεότητά τε καὶ δύναμιν ἐν τοῖς τρισὶν εὑρισκομένην ἑνικῶς, καὶ τὰ τρία συλλαμβάνουσαν μεριστῶς[9].

ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἤτοι προσώποις

Ces mots se retrouvent plus bas dans la citation de l'*Or.* 20, 6 (1072 C 15–D 2).

2) *ERF*, 72, 15–16
τὰς μὲν ἰδιότητας χωρίζοντες, ἑνοῦντες δὲ τὴν θεότητα.

Or. 20, 5 (1072 A 2)
Προσκυνοῦμεν οὖν Πατέρα, καὶ Υἱὸν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα, τὰς μὲν ἰδιότητας χωρίζοντες, ἑνοῦντες δὲ τὴν θεότητα·

[6] Ed. P. Gallay (*SC* 208). Paris 1974, 66.
[7] Ed. J. Bernardi (*SC* 247). Paris 1978, 80–82.
[8] Ed. P. Gallay (*SC* 250). Paris 1978, 342.
[9] Ed. C. Moreschini (*SC* 358). Paris 1990, 292.

3) *ERF*, 72, 16–17
μονάδα γὰρ ἐν Τριάδι καὶ Τριάδα ἐν μονάδι προσκυνοῦμεν παράδοξον ἔχουσαν καὶ τὴν διαίρεσιν καὶ τὴν ἕνωσιν,

Or. 25, 17 (1221 C 13–D 3)
Νῦν δὲ δίδασκε τοσοῦτον εἰδέναι μόνον, μονάδα ἐν Τριάδι, καὶ Τριάδα ἐν μονάδι προσκυνουμένην, παράδοξον ἔχουσαν καὶ τὴν διαίρεσιν καὶ τὴν ἕνωσιν.

4) *ERF*, 72, 17–20
μονάδα μὲν κατὰ τὸν τῆς οὐσίας ἢ γοῦν θεότητος λόγον, τριάδα δὲ κατὰ τὰς ἰδιότητας ἢ γοῦν ὑποστάσεις ἤτοι πρόσωπα (διαιρεῖται γὰρ ἀδιαιρέτως, ἵν' οὕτως εἴπωμεν, καὶ συνάπτεται διῃρημένως· ἓν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης καὶ τὰ τρία ἕν· τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, ἢ τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἡ θεότης),

Or. 39, 11 (345 C 9–D 4)
Θεοῦ δὲ ὅταν εἴπω, ἑνὶ φωτὶ περιαστράφθητε καὶ τρισί· τρισὶ μὲν, κατὰ τὰς ἰδιότητας, εἴτουν ὑποστάσεις, εἴ τινι φίλον καλεῖν εἴτε πρόσωπα (...)· ἑνὶ δὲ, κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον, εἴτουν θεότητος. Διαιρεῖται γὰρ ἀδιαιρέτως, ἵν' οὕτως εἴπω, καὶ συνάπτεται διῃρημένως. Ἓν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης, καὶ τὰ τρία ἕν· τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, ἤ, τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἡ θεότης.

τὰς ἰδιότητας, εἴτουν ὑποστάσεις

Un certain nombre de manuscrits lisent ἢ γ' οὖν: M.05, M.14, M.16, M.17, M.23, M.24, N.23, X.11[10].

ἢ τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν

Il faut noter que les manuscrits de Grégoire de Nazianze appartenant à la famille M[11] (M.05, M.10, M.14, M.20, M.21, M.23) ont une leçon ἀληθέστερον au lieu de ἀκριβέστερον[12]. Le texte du discours 39 est connu par deux témoins beaucoup plus anciens que les manuscrits grecs[13]: la traduction

[10] Ed. C. Moreschini (*SC* 358). Paris 1990, 170. Les sigles des manuscrits utilisés ici sont ceux de V. Somers, Histoire des collections complètes des Discours de Grégoire de Nazianze (*Publications de l'Institut orientaliste de Louvain* 48). Louvain-la-Neuve 1997, 707–708.
[11] Voir les introductions des éditions de la collection *Sources Chrétiennes*, ainsi que, pour une présentation générale de la problématique, Somers, Collections complètes 17–41.
[12] Ed. C. Moreschini (*SC* 358). Paris 1990, 172.
[13] Sur l'importance capitale des traductions anciennes pour la récupération du texte de Grégoire de Nazianze, voir C. Macé – C. Sanspeur, Nouvelles perspectives pour l'histoire du texte des Discours de Grégoire de Nazianze. Le cas du Discours 6 en grec et en arménien. *Le Muséon* 113 (2000) 377–416.

latine de Rufin d'Aquilée, réalisée avant 400[14], et une traduction arménienne, anonyme, datée des environs de 500[15]. La traduction arménienne omet ce membre de phrase[16], tandis que Rufin traduit *ut uerius dicam*, c'est-à-dire le texte des manuscrits M[17].

5) *ERF*, 72, 20–22	*Or.* 23, 11 (1164 A 9–11)
θεὸν ἕκαστον, ἂν θεωρῆται μόνον τοῦ νοῦ χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα, θεὸν τὰ τρία μετ' ἀλλήλων νοούμενα τῷ ταυτῷ τῆς κινήσεως καὶ τῆς φύσεως,	Θεὸν ἕκαστον, ἂν θεωρῆται μόνον, τοῦ νοῦ χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα· Θεὸν τὰ τρία, μετ' ἀλλήλων νοούμενα τῷ ταυτῷ τῆς κινήσεως καὶ τῆς φύσεως·

θεὸν ἕκαστον (...) τῆς φύσεως

K. P. Wesche renvoie pour ce passage à Grégoire de Nysse, *Ad Ablabium quod non sint tres dei* (*CPG* 3139)[18], dans la traduction de C.C. Richardson[19], mais il n'y a aucune ressemblance verbale entre les deux textes[20].

6) *ERF*, 72, 22–23	*Or.* 20, 6 (1072 C 15–D 2)
ἐπειδὴ χρὴ καὶ τὸν ἕνα θεὸν ὁμολογεῖν καὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις κηρύττειν ἢ γοῦν τρία πρόσωπα καὶ ἑκάστην μετὰ τῆς ἰδιότητος.	Ἐπειδὴ χρὴ καὶ τὸν ἕνα Θεὸν τηρεῖν, καὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν, εἴτ' οὖν τρία πρόσωπα, καὶ ἑκάστην μετὰ τῆς ἰδιότητος.

7) *ERF*, 72, 23–28	*Or.* 39, 11–12 (348 A 1–11)
καὶ οὔτε τὴν ἕνωσιν σύγχυσιν ἐργαζόμεθα κατὰ Σαβέλλιον ἓν πρόσωπον τριώνυμον λέγοντα τὴν τριάδα, τὸν	οὔτε τὴν ἕνωσιν σύγχυσιν ἐργαζόμενοι, οὔτε τὴν διαίρεσιν, ἀλλοτρίωσιν. Ἀπέστω γὰρ ἡμῶν ἐξ ἴσου, καὶ ἡ

[14] C. P. Hammond Bammel, The last ten years of Rufinus' life. *Journ. Theol. St.* N.S. 28 (1977) 386–387, 428 (C. P. Hammond Bammel, Origeniana et Rufiniana [*Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 29]. Fribourg 1996).

[15] G. Lafontaine – B. Coulie, La version arménienne des Discours de Grégoire de Nazianze. Tradition manuscrite et histoire du texte (*CSCO* 446; *Subsidia* 67). Louvain 1983, 142.

[16] Le texte arménien du discours 39 est en cours d'édition, au Centre d'Études sur Grégoire de Nazianze, par les soins de M. Ignace Baise, qui m'a aimablement autorisée à consulter son travail.

[17] Ed. A. Engelbrecht (*CSEL* 46). Vienne–Leipzig 1910, 121, 17.

[18] On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian. Translated and introduced by K. P. Wesche. New York 1991, 164.

[19] Christology of the later Fathers. Edited by E. R. Hardy, in collaboration with C. C. Richardson (*The Library of Christian Classics*, 3). Londres 1954, 260.

[20] Ed. F. Mueller. Leyde 1958, 44–45.

αὐτὸν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, οὔτε διαιροῦντες ἀλλοτριοῦμεν τῆς τοῦ θεοῦ πατρὸς οὐσίας τὸν υἱὸν ἢ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ τὴν Ἀρείου μανίαν εἰς τρεῖς διαφόρους οὐσίας κατατέμνοντος τὴν θεότητα. εἷς τοίνυν θεὸς πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἷς υἱὸς μονογενής, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον ἐν ᾧ τὰ πάντα.	Σαβελλίου συναίρεσις, καὶ ἡ Ἀρείου διαίρεσις, τὰ ἐκ διαμέτρου κακὰ, καὶ ὁμότιμα τὴν ἀσέβειαν· τί γὰρ δεῖ Θεὸν, ἢ συναλείφειν κακῶς, ἢ κατατέμνειν εἰς ἀνισότητα; Ἡμῖν δὲ, εἷς Θεὸς ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ ἓν Πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα.

Des passages parallèles sur Arius et Sabellius se trouvent ailleurs chez Grégoire de Nazianze, par exemple dans l'*Or.* 2, 36–37 (409 B 5–445 B 3) et l'*Or.* 20, 6 (1072 B 1–14).

καὶ οὔτε τὴν ἕνωσιν (...) ἅγιον πνεῦμα

Ce texte pourrait provenir de Théodoret de Cyr, *Haereticarum fabularum compendium*: Μίαν ὑπόστασιν ἔφησεν (ὁ Σαβέλλιος) εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἓν τριώνυμον πρόσωπον[21].

εἷς υἱὸς μονογενής

La suite de l'*ERF* débute par ces mots: Ὁμολογοῦμεν δὲ αὐτὸν τὸν μονογενῆ υἱὸν τοῦ θεοῦ (*ERF*, 72, 29). Un tropaire Ὁ μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος est attribué à Justinien[22]. L'authenticité de ce tropaire a été discutée par V. Grumel, qui avait déjà souligné la parenté entre le tropaire et l'*ERF*[23].

Il apparaît donc que ce prologue de l'édit de Justinien, synthétisant la doctrine officielle de l'empire en matière de théologie trinitaire, est repris pratiquement mot pour mot à différents discours de Grégoire de Nazianze. Ce travail d'échantillonnage et d'assemblage des textes suppose une très bonne connaissance de l'œuvre oratoire du Théologien. Les raisons pour lesquelles Justinien a choisi d'utiliser les textes de Grégoire de Nazianze pour construire le préambule trinitaire de son édit et pourquoi il l'a fait d'une manière voilée devraient être expliquées par les spécialistes de la politique religieuse de l'empereur. La mise en lumière de ce fait est une contribution très modeste au tableau de la réception culturelle de Grégoire de Nazianze à Byzance.

[21] *PG* 83, 396 C 4–6 (*CPG* 6223).

[22] W. Christ – M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum. Leipzig 1871, 52 (*CPG* 6891).

[23] V. Grumel, L'auteur et la date de composition du tropaire Ὁ μονογενής. *EO* 22 (1923) 398–418.

MOSSMAN ROUECHÉ / LONDON

WHY THE MONAD IS NOT A NUMBER: JOHN PHILOPONUS AND *IN DE ANIMA 3*

καὶ γὰρ οἱ ἀποφατικοὶ λόγοι προσήκουσι ταῖς ἀρχαῖς
(Procl. *In Euclid.* I.94.10-1)

Introduction

The authorship of the Neoplatonic commentary on Book 3 of *De Anima* ("*In DA3*"),[1] published nearly a century ago by Michael Hayduck in CAG 15 (together with his edition of the commentary of John Philoponus on Books 1 and 2), continues to be the subject of scholarly interest despite many attempts to declare the matter settled. Attributed variously in the manuscript tradition to John Philoponus and "Stephanus", it has been taken by most scholars during the last century to be the work of Stephanus "of Alexandria", the author of an extant commentary *In De Int.* (CAG 18.3). The most comprehensive case in favour of Stephanus' authorship was assembled by Mme W. Wolska-Conus in 1989 in her study of the life and works of Stephanus "the Philosopher".[2] There, she argued that the author of *In DA3*, the author of the commentary *In De Int.*, the author of the medical commentaries attributed to Stephanus "of Athens" and the author of the *Prolegomena Philosophiae* known as "Ps. Elias" are all one and the same person.

---

[1] Abbreviations: Philoponus *In DA*=Ioannes Philoponus *In Aristotelis de anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1897 (*CAG* 15);
Philoponus *In Nic.* (Recension I)=*Commentaria in Nicomachi Geraseni Arithmeticam Introductionem*, ed. R. Hoche, Leipzig 1864-5 (Book I); Berlin 1866-7 (Book II) (see also the new edition in G. R. Giardina, ed., Giovanni Filopono Matematico tra Neopitagorismo e Neoplatonismo. Catania 1999);
Philoponus *In Nic.*(Recension II)=ed. A. Delatte, *Anecdota Atheniensia et alia*,t.II. Paris 1940, pp.129–187 (Recension II of Book II only; variations from Recension II of Book I are given in Hoche (1864-5)).

[2] W. Wolska-Conus, Stephanos d'Athènes et Stephanos d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie. *REB* 47 (1989) 5-89. (= Wolska-Conus (1989)).

The case against Stephanus' authorship of *In DA3* was advanced most vigourously by Peter Lautner in 1992. He concluded that the commentary *In DA3* is not the work of either Stephanus, but is probably a later reworking of Philoponus' lost commentary *In DA3* by an unknown "disciple". He saw in it traces of Philoponus' original commentary, represented by those aspects which are paralleled in other works of Philoponus, overlaid by the additions of the "disciple" who used Philoponus' notes as a base for his own work.[3]

Over the past decade, William Charlton has analysed and published English translations of the relevant evidence, namely William of Moerbeke's Latin translation of Philoponus' commentary on *De Intellectu* (= *In DA 3.4–6)*, the Greek text of *In DA3* and the Greek text of Stephanus' commentary *In De Int.* In the introductions to those translations, he reviewed the points of agreement and difference between the Greek and Latin texts of the commentaries on *De Intellectu* and the Greek texts of *In DA3* and *In De Int.* He concluded that if the Latin text of the commentary on *De Intellectu* is a translation of the genuine commentary by Philoponus, then the Greek text could not be the direct work of the same author.[4] His comparison of the Greek texts of *In DA3* and *In De Int.* led him to believe that *In DA3* is almost certainly the work of the author of *In De Int.* (i.e., Stephanus).[5]

That Charlton should have noticed "points of agreement" between the Greek and Latin texts of *In DA3* "which cannot be coincidental" is consistent with Lautner's theory that Philoponus' original text was reworked by a disciple. Points of difference between the two would then be the result of the disciple revising the views of his predecessor. None of this is particularly surprising, given the way in which these commentaries were composed.

The late antique lecture-commentary developed through a combined process of accretion and re-use of traditional material. Successive lecturers regularly took the lectures of their predecessors and reproduced them as their own, adding fresh layers of interpretation and additional material

[3] P. Lautner, Philoponus, In De Anima III: Quest for an Author. *Class. Quart.* 42 (1992) 509-22 (= Lautner (1992)).

[4] "Even if we allow for a commentator's changing his mind, it seems impossible <they> should be identical. On the other hand, there are points of agreement between the two that cannot be coincidental." W. Charlton, trans., Philoponus on Aristotle on the Intellect (de Anima 3.1–8). London 1991, 11. See his general discussion of the authorship of *In DA3*, on pp.6–12.

[5] W. Charlton, trans., "Philoponus" on Aristotle on the Soul 3.4–8. London 2000 (= Charlton (2000)), 10.

and making alterations to format and structure. Material from a lecture on one text was often re-used in lectures on other texts.[6] Many of the arguments which have been used to determine the relationship between lecturers, the relative chronology of a lecturer's works, and the authorship of otherwise "anonymous" texts have often been little more than an enumeration of those features which two texts may have in common or in which they differ. Arguments based on such "internal evidence", i.e., the structural resemblances and parallels of usage and interpretation, are often flawed by an unjustified presumption that such resemblances and parallels are unique to the works being compared.

Instances of the use of common material may be found in virtually all extant commentaries. Plotinus' injunction that the young should be taught mathematics before dialectic is a typical example: "Mathematics ... should be taught so that he becomes accustomed to abstract thought and to belief in the non-material ... after mathematics he should be taught dialectic..." τὰ μὲν δὴ μαθήματα δοτέον πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου ... καὶ μετὰ τὰ μαθήματα λόγους διαλεκτικῆς δοτέον ... (*Enneads* I.iii.3). This is repeated by virtually all of the sixth century commentators, in an astonishing variety of commentaries.[7]

Another form of evidence frequently used in discussions of authorship is the "cross reference", that is, allusions which an author makes within and between his own lectures and to those of others. These may take the form of references in an undoubted work of an author to a passage in an

[6] As L. G. Westerink demonstrated in "The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries", in Aristotle Transformed (ed. R. Sorabji, London 1990), 341–48 (= Westerink (1990)). This is a revision of pp. x–xxxii of the introduction to his Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy, Amsterdam 1962). This process of accretion is most easily seen in the elementary or introductory lectures which, by their nature, are more formulaic in their contents. Texts which are particularly illustrative of this, thanks to the large body of evidence which is extant, are the *Prolegomena Philosophiae* and the commentaries on Porphyry's *Isagoge*, Aristotle's *Categories*, Nicomachus' *Introduction to Arithmetic* and Galen's *De Sectis*.

[7] Cf. Ammonius (*Prol. Phil.* CAG 4,3 12.25-27); Asclepius (*In Metaph.* CAG 6,2 151.4-6; *In Nic.* I.α′.50–51); Philoponus (*In Cat.* CAG 13,1 6.3-16; *In Nic.* I.κζ′.2–3; *In DA* 3.5-13); Olympiodorus (*In Cat.* CAG 12,1 9.37-10.2); David (*Prol. Phil.* CAG 18,2 59.17-19); and Ps. Elias (*Prol. Phil.*, ed. L. G. Westerink, Amsterdam 1967, 18.29). It first appears in the late antique commentary literature in Proclus *In Euclidis Elementorum Librum Commentarii* (ed. G. Friedlein, Leipzig 1873), 21.20-1. See also the discussion in I. Hadot, Simplicius: Commentaire sur les Catégories, fasc. 1. Leiden 1990, 105-6, who cites some of these examples, and L. G. Westerink (1990) 347-8 for similar examples of reuse (including this reference to Plotinus).

The case against Stephanus' authorship of *In DA3* was advanced most vigourously by Peter Lautner in 1992. He concluded that the commentary *In DA3* is not the work of either Stephanus, but is probably a later reworking of Philoponus' lost commentary *In DA3* by an unknown "disciple". He saw in it traces of Philoponus' original commentary, represented by those aspects which are paralleled in other works of Philoponus, overlaid by the additions of the "disciple" who used Philoponus' notes as a base for his own work.[3]

Over the past decade, William Charlton has analysed and published English translations of the relevant evidence, namely William of Moerbeke's Latin translation of Philoponus' commentary on *De Intellectu* (= *In DA 3.4–6)*, the Greek text of *In DA3* and the Greek text of Stephanus' commentary *In De Int.* In the introductions to those translations, he reviewed the points of agreement and difference between the Greek and Latin texts of the commentaries on *De Intellectu* and the Greek texts of *In DA3* and *In De Int.* He concluded that if the Latin text of the commentary on *De Intellectu* is a translation of the genuine commentary by Philoponus, then the Greek text could not be the direct work of the same author.[4] His comparison of the Greek texts of *In DA3* and *In De Int.* led him to believe that *In DA3* is almost certainly the work of the author of *In De Int.* (i.e., Stephanus).[5]

That Charlton should have noticed "points of agreement" between the Greek and Latin texts of *In DA3* "which cannot be coincidental" is consistent with Lautner's theory that Philoponus' original text was reworked by a disciple. Points of difference between the two would then be the result of the disciple revising the views of his predecessor. None of this is particularly surprising, given the way in which these commentaries were composed.

The late antique lecture-commentary developed through a combined process of accretion and re-use of traditional material. Successive lecturers regularly took the lectures of their predecessors and reproduced them as their own, adding fresh layers of interpretation and additional material

[3] P. Lautner, Philoponus, In De Anima III: Quest for an Author. *Class. Quart.* 42 (1992) 509-22 (= Lautner (1992)).

[4] "Even if we allow for a commentator's changing his mind, it seems impossible <they> should be identical. On the other hand, there are points of agreement between the two that cannot be coincidental." W. Charlton, trans., Philoponus on Aristotle on the Intellect (de Anima 3.1–8). London 1991, 11. See his general discussion of the authorship of *In DA3*, on pp.6–12.

[5] W. Charlton, trans., "Philoponus" on Aristotle on the Soul 3.4–8. London 2000 (= Charlton (2000)), 10.

and making alterations to format and structure. Material from a lecture on one text was often re-used in lectures on other texts.[6] Many of the arguments which have been used to determine the relationship between lecturers, the relative chronology of a lecturer's works, and the authorship of otherwise "anonymous" texts have often been little more than an enumeration of those features which two texts may have in common or in which they differ. Arguments based on such "internal evidence", i.e., the structural resemblances and parallels of usage and interpretation, are often flawed by an unjustified presumption that such resemblances and parallels are unique to the works being compared.

Instances of the use of common material may be found in virtually all extant commentaries. Plotinus' injunction that the young should be taught mathematics before dialectic is a typical example: "Mathematics ... should be taught so that he becomes accustomed to abstract thought and to belief in the non-material ... after mathematics he should be taught dialectic..." τὰ μὲν δὴ μαθήματα δοτέον πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτου ... καὶ μετὰ τὰ μαθήματα λόγους διαλεκτικῆς δοτέον ... (*Enneads* I.iii.3). This is repeated by virtually all of the sixth century commentators, in an astonishing variety of commentaries.[7]

Another form of evidence frequently used in discussions of authorship is the "cross reference", that is, allusions which an author makes within and between his own lectures and to those of others. These may take the form of references in an undoubted work of an author to a passage in an

[6] As L. G. Westerink demonstrated in "The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries", in Aristotle Transformed (ed. R. Sorabji, London 1990), 341–48 (= Westerink (1990)). This is a revision of pp. x–xxxii of the introduction to his Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy, Amsterdam 1962). This process of accretion is most easily seen in the elementary or introductory lectures which, by their nature, are more formulaic in their contents. Texts which are particularly illustrative of this, thanks to the large body of evidence which is extant, are the *Prolegomena Philosophiae* and the commentaries on Porphyry's *Isagoge*, Aristotle's *Categories*, Nicomachus' *Introduction to Arithmetic* and Galen's *De Sectis*.

[7] Cf. Ammonius (*Prol. Phil.* CAG 4,3 12.25-27); Asclepius (*In Metaph.* CAG 6,2 151.4-6; *In Nic.* I.α'.50–51); Philoponus (*In Cat.* CAG 13,1 6.3-16; *In Nic.* I.κζ'.2–3; *In DA* 3.5-13); Olympiodorus (*In Cat.* CAG 12,1 9.37-10.2); David (*Prol. Phil.* CAG 18,2 59.17-19); and Ps. Elias (*Prol. Phil.*, ed. L. G. Westerink, Amsterdam 1967, 18.29). It first appears in the late antique commentary literature in Proclus *In Euclidis Elementorum Librum Commentarii* (ed. G. Friedlein, Leipzig 1873), 21.20-1. See also the discussion in I. Hadot, Simplicius: Commentaire sur les Catégories, fasc. 1. Leiden 1990, 105-6, who cites some of these examples, and L. G. Westerink (1990) 347-8 for similar examples of reuse (including this reference to Plotinus).

anonymous work, or the reverse. As Henry Blumenthal once observed, they "are notoriously difficult to assess given ancient methods of citation: at best they may serve to excite suspicion".[8] For example, the phrase "as we learned in the *De Interpretatione*" (ὡς ἐν τῷ Περὶ ἑρμηνείας ἐμάθομεν: *In DA3*: 543.9) may be a reference to Aristotle's text or a reference by the commentator to his own lecture on it; in the absence of other evidence one cannot be certain. The words "as was said by us in the lectures on the *Physics*" (εἴρηται δὲ ἡμῖν ἐν τοῖς Φυσικοῖς: Philoponus *In Nic.* II λα' 19–20) would seem to be a reference to the commentator's own lecture on the text; but which commentator? L.G. Westerink showed that this reference actually comes from Ammonius' original (now lost) commentary on Nicomachus, but is repeated by Philoponus in his version of Ammonius' commentary to refer to his own (i.e., Philoponus') version of Ammonius' *Physics* commentary.[9]

Henry Blumenthal also observed that a reference to a discussion of a particular topic need not be a reference to the most obvious or best-known work in which that topic is treated. It could equally be to a totally different work in which a discussion of that topic occurs. In other words, not all cross references to discussions of the properties of the soul need be references to a *De Anima* commentary.[10]

In this paper, I propose to examine one such cross reference from the Greek text of *In DA3*, one which refers to a proof in "the arithmetical discussions" that "the monad is not a number". L. G Westerink, Leonardo Tarán and Mme Wolska-Conus have all seen this as a reference to a commentary on Nicomachus' *Introduction to Arithmetic* by the author of *In DA3* (who was assumed by each to be Stephanus).[11] Peter Lautner saw it as a reference to Philoponus' own commentary *In Nic.*[12] William Charlton saw

[8] H. J. Blumenthal, The Psychology of (?)Simplicius' Commentary on the De Anima, in Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. Liverpool 1982, 73.

[9] L. G. Westerink, Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon. *REG* 77 (reprinted in Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature – Collected Papers by L. G. Westerink. Amsterdam 1980, 101-10) (= Westerink (1964)) 533; cf. L. Tarán, Asclepius of Tralles: Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic. Philadelphia 1969 (= Asclepius *In Nic.*), 14–15.

[10] H. Blumenthal, Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the *De Anima*. London 1996, 53 (= Blumenthal (1996)). See also p.43: "one can never be certain that cross-references were added at the time of a work's first composition".

[11] Westerink (1990) 341; Asclepius *In Nic.*, 20; Wolska-Conus (1989) 31 and n.46 (but cf. p.11 where she is more cautious).

[12] Either by Philoponus himself or the "disciple": Lautner (1992), 518.

it as a reference to Aristotle's *Metaphysics*.[13] Henry Blumenthal was characteristically cautious about drawing any conclusions at all from it.[14] Such a remarkable range of hypotheses warrants a fresh investigation into the significance of this cross reference. In this paper, I shall show that none of these hypotheses are necessarily true and that there is an equally remarkable range of previously unconsidered evidence which could just as convincingly claim to be the proof in "the arithmetical discussions" that "the monad is not a number". As we examine this evidence it will become clear that arithmology had a more pervasive influence upon the philosophical literature of the sixth and seventh centuries than is usually recognised.[15]

The Text and Its Meaning

At the beginning of *De Anima 3* Aristotle turns to a consideration of the common sense objects and the senses which perceive them (425a14–16). There, he says: "But in fact it is not possible for there to be any sense organ that is special for the common sense objects – the ones we perceive with each sense incidentally – such as movement, rest, shape, size, number and unity".[16] ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὧν ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ, ἑνός.

Here, Aristotle is recalling an earlier list of common sense objects, which he gave at *De Anima 2.6*. There, his list of common sense objects comprised κίνησις, ἠρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος (418a17–18) which differs slightly from the list given above.[17] Aside from the order in which the terms are given, the substitution of στάσις for ἠρεμία and the addition of ἕν may be noted.[18] Perhaps mindful of this, the commentator of *In DA3*

[13] Charlton (2000), 154, n.21.

[14] Blumenthal (1996), 65.

[15] This is a somewhat neglected subject which is only beginning to receive the attention it deserves. D. O'Meara, Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxford 1989 (= O'Meara (1989)) presents the most recent survey of the influence of arithmology on the philosophical tradition, with particular reference to Iamblichus and his predecessors.

[16] Translation adapted from that of H. Lawson-Tancred, De Anima (On The Soul). London 1986, 190.

[17] This is not particularly significant in itself: compare, for example, the lists of categories given in *Cat.* 1b25–27, *Top.* 103b22-23 and *Metaph.* 1029b23-25 and 1068a8-10.

[18] Elsewhere in the *Parva Naturalia*, different lists of common sense objects may be found (although μέγεθος, κίνησις and σχῆμα are common to most of them, e.g., 437a9, 442b5-7, 450a9-10, and 458b5-7).

(hereafter referred to as the "Commentator", for convenience) felt it was appropriate to provide an explanation for the last two sense objects, which he takes as his lemma. He wishes to show that ἕν is not an unnecessary addition, given the presence of ἀριθμός (*In DA3* 457.24-5):

"<Number, unity> Note that he distinguished unity from number. Indeed, the monad is not a number, as was demonstrated in the arithmetical discussions". **ἀριθμοῦ, ἑνός·** σκόπει ὅτι ἀντιδιέστειλε τῷ ἀριθμῷ τὸ ἕν. οὐδὲ γάρ ἐστιν ἡ μονὰς ἀριθμός, ὡς ἀποδέδεικται ἐν τοῖς ἀριθμητικοῖς λόγοις.

The difference between non-numerical unity (variously referred to as either "monad" or "the one") and the number one was a commonplace throughout antiquity, and it is hardly remarkable that a 6th or 7th century commentator might wish to allude to that here. But the Commentator goes on to reinforce this distinction by reference to a text or lecture which he clearly expects his audience to recognise, i.e., "the arithmetical discussions".[19]

If the Commentator had a specific text in mind, we might expect the way in which he refers to that text to be easily recognisable. Unfortunately, this is not the case. There is no specific work, either extant or known from *testimonia*, which bears the title Ἀριθμητικοὶ Λόγοι. Prior to Charlton, it had been assumed that "the arithmetical discussions" meant the *Introduction to Arithmetic* of Nicomachus of Gerasa or to a course of lectures on that work.[20] This is because Nicomachus' work was the most widely read work on arithmetic in late antiquity and the subject of numerous commentaries.[21] Against an easy identification of "the arithmetical discussions"

[19] In this paper I shall use "the arithmetical discussions" in order to avoid prejudicing the meaning of these words. As we shall see, "the arithmetical arguments" or "proofs" would be equally acceptable.

[20] See nn. 11 and 12, above.

[21] We know of no less than seven Greek commentaries on this work, five of which are extant: one by Iamblichus; one no longer extant by Heronas (see citation from Eutocius, n.22, below); one no longer extant by Ammonius; one by Asclepius of Tralles ; two by Philoponus; and one (as yet unpublished) which remains anonymous (Recension IV). Of the two commentaries ascribed to Philoponus, one (known as Recension II) is usually regarded as a later reworking of the other (known as Recension I), although this has not been properly demonstrated. The commentary of Asclepius of Tralles (known as Recension III) is very similar to those of Philoponus and to Recension I in particular. The current view (see n.10) is that the two commentaries of Philoponus and that of Asclepius derive from a common ancestor, which is a transcript of notes from Ammonius' lost commentary on Nicomachus, but are not otherwise dependent upon one another. For further evidence of this, see pp.116–9 and n.60, below. P. TANNERY (Rapport sur une mission en Italie du 24 janvier au 24 février 1886. *Archives des missions*, 3e s., tome XIV (1888) 433-9 9II: Les commentaires sur Nicomaque) was the first to identify these texts as "Recensions I–IV".

with the text of Nicomachus itself, there are two immediate considerations. The first is that Nicomachus' work is never called "the arithmetical discussions" by other authors or indeed by Nicomachus himself. If that is what the Commentator meant, this would be a unique instance of its usage in this sense. The second is that none of the extant lectures or *scholia* on Nicomachus' *Introduction to Arithmetic* refer to it as "the arithmetical discussions"; rather, they all refer to the *Introduction to Arithmetic* (Ἀριθμητικὴ Εἰσαγωγή), which is what we would expect, given that these commentaries were delivered (or were to be read) with a text of Nicomachus at hand. Furthermore, the title of Nicomachus' work is invariably in the singular (*"Introduction"*, not *"Introductions"*) unlike "the arithmetical discussions".[22]

There are, however, two instances in the 6th century commentary literature in which it may have been referred to in the plural form, τὰ ἀριθμητικά. In the first, Philoponus (*In Phys.* 220.14–17) says: "The highest part of mathematics is easily distinguishable and separable from natural science; examples are *On Spheres* of Theodosius, the Thirteen Books of Euclid, and the *Arithmetic*."[23] (καὶ ἔστι τὸ μὲν ἀκρότατον τῆς μαθηματικῆς

[22] The following are all the *testimonia* which I have been able to identify (excluding titles in manuscripts), beginning with one from Nicomachus himself:
Nicomachus, *Arithmetica Introductio* (ed. R. HOCHE, Leipzig 1866), II.xxi.1: ... τέλος ἐπιθεῖναι τῇ ἀριθμητικῇ εἰσαγωγῇ ...
Ps. Iamblichus,*Theologumena Arithmeticae* (ed. V. DE FALCO, Leipzig 1922), 1.18: ... ὡς ἐν τῇ εἰσαγωγῇ ἀποδέδεικται.
Iamblichus *In Nic.* (ed. H. PISTELLI, Leipzig 1894) 4.12-14: Εὑρίσκομεν δὴ πάντα κατὰ γνώμην τῷ Πυθαγόρᾳ τὸν Νικόμαχον περὶ αὐτῆς ἀποδεδωκότα ἐν τῇ Ἀριθμητικῇ τέχνῃ.
Eutocius (*Commentarius in Libro de Sphaero et Cylindro* in Archimedis Opera Omnia, ed. J. HEIBERG, Leipzig 1915, v.3, 120.20-3): ὥς φασιν ... Ἡρώνας ἐν τῷ ὑπομνήματι τῷ εἰς τὴν Ἀριθμητικὴν εἰσαγωγήν, ...
Anonymous *Prolegomena In Nic.* (Diophanti Opera Omnia II, ed. P. TANNERY, Leipzig 1895, p.76.20-1): πεποίηται γὰρ τῷ Νικομάχῳ ἑτέρα ἀριθμητική, ἣν Μεγάλην Ἀριθμητικὴν ἤτοι Θεολογούμενα ἐπιγράφει.
Ps. Elias *Prol. Phil.* 10.16: Νικόμαχος ... ἔγραψεν ἀριθμητικὴν μέθοδον (and cf. 19.30).
Scholia to Ammonius *Prol. Phil.* (CAG 4,3 p.xlvi): τοῦτο γὰρ τῆς εἰσαγωγῆς Νικομάχου ἔργον ὑπάρχει.
Scholia from cod. Paris. gr. 1853 (Anecdota Gr. Paris., ed. J.A. CRAMER, v.1, p.388): Δείκνυσι τοῦτο ὁ Πυθαγόρειος Νικόμαχος εὐθὺς ἐν προοιμίῳ τῆς ἀριθμητικῆς αὐτοῦ εἰσαγωγῆς.
Suidas (*Suidae Lexicon*, ed. A. ADLER, Leipzig 1928–38, pars IV, p. 120) s.v. Πρόκλος ὁ Προκλήιος· ἔγραψε ... εἰς τὴν Νικομάχου εἰσαγωγὴν τὴν ἀριθμητικήν.
Photius *Bibl.* Cod. 187 (ed. R. HENRY, Paris 1962, v.III, p.120): ἐν τῇ ἀριθμητικῇ αὐτοῦ ... εἰσαγωγῇ ...

[23] The translation largely follows that of A.R. LACEY, Philoponus On Aristotle Physics 2. London 1993, 33. However, he translates "Euclid's thirteen books on arithmetic". This

εὐδιάκριτον καὶ εὐχωρισμένον τῆς φυσιολογίας, οἷά ἐστι τὰ Θεωδοσίου Σφαιρικά, τὰ Εὐκλείδου ιγ΄ βιβλία, τὰ ἀριθμητικά ...). Although Philoponus does not mention Nicomachus by name, it is likely that by τὰ ἀριθμητικά he is referring to the *Introduction to Arithmetic*. That this is so may be seen from a similar list of authors and their works, that of Ps. Elias. Ps. Elias cites the preeminent authors whose works comprised the *quadrivium* course in the 6th and 7th centuries as being: Nicomachus on arithmetic (τῆς μὲν οὖν ἀριθμητικῆς προέστη ὁ Νικόμαχος), Diophantus on "logistic" (τῆς δὲ λογιστικῆς ὁ Διόφαντος), Aristoxenus on music, Euclid on geometry, Hero on mensuration, Paul on astronomy and Theodosius on spheres.[24]

The reference to a work on "logistic" by Diophantus is interesting as he is known for a work bearing the title *Arithmetica* (τὰ ἀριθμητικά, although in the *testimonia* it is also referred to as ἡ ἀριθμητική. This is a serious work on algebraic problems, which is extant, partly in Greek and partly in an Arabic translation. It contains no proofs or demonstrations that the monad is not a number. The difference between arithmetic and logistic is noted by Plato in the *Gorgias* (451b–c) and expanded upon by Olympiodorus in his commentary on that dialogue.[25] The former is concerned with number theory and the latter with calculations and problem-solving. Ps. Elias was clearly aware of the distinction and for him there is only one "arithmetic", that of Nicomachus.[26]

In the second instance, Simplicius (*In Phys.* 641.10–15) writes: "For it is not without reason that in the case of numbers, the monad is ordered before the dyad, and the dyad before the triad, and so on; nor is it by chance that the even numbers and the odd numbers are ordered alternately and that four sided figures as a consequence have ratios between one another which increase by a factor of two, and other such elegant theorems of the essential ordering of numbers which we learn in the *Arithmetic*." οὐ γὰρ ἀναιτίως ἐν μὲν τοῖς ἀριθμοῖς ἡ μὲν μονὰς πρὸ τῆς δυάδος τέτακται, ἡ δὲ

is surely incorrect. Although books VI to IX of Euclid's Elements deal with arithmetical matters, it was always considered a work of geometry, not arithmetic, and was regularly referred to simply as "the thirteen books".

[24] Ps. Elias *Prol. Phil.*, 19.30. The reference to Euclid is restored by Westerink. See also the discussion in L. G. WESTERINK, ed., The Greek Commentaries on Plato's Phaedo: Vol.I – Olympiodorus. Amsterdam 1976, 26.

[25] L. G. WESTERINK, ed., *Olympiodorus in Platonis Gorgiam Commentaria*. Leipzig 1970, 35.21ff. See also R. JACKSON, K. LYCOS, and H. TARRANT, trans., Olympiodorus. Commentary on Plato's *Gorgias*. Leiden 1998, 89.

[26] On Ps. Elias' understanding of the monad, see p.129, below.

δυὰς πρὸ τῆς τριάδος καὶ ἐφεξῆς. οὐδὲ ἐκ τοῦ ἐπιτυχόντος ἐναλλὰξ οἱ περιττοὶ καὶ ἄρτιοι τετάχαται καὶ οἱ τετράγωνοι κατὰ τὸ ἑξῆς τὰ μεταξὺ ἀλλήλων διαστήματα κατὰ δυάδα παραυξόμενα ἔχουσι, καὶ ὅσα ἄλλα γλαφυρὰ θεωρήματα τῆς οὐσιώδους τάξεως τῶν ἀριθμῶν ἐν τοῖς ἀριθμητικοῖς παρελάβομεν.

Like Philoponus, he does not mention any author. What he describes is treated at length in Nicomachus' work and we should probably see this reference in that way. However, this material is also covered in other handbooks of arithmetic which were in circulation in late antiquity, such as Theon of Smyrna's *Expositio Rerum Mathematicarum*, and it is possible that Simplicius is merely referring to handbooks on arithmetic generically.

At the beginning of his commentary on Nicomachus' *Introduction to Arithmetic* (Recension I), Philoponus refers to another arithmetical work by Nicomachus. He says "It (the *Introduction to Arithmetic*) bears the title "*Introduction*" because it was to be an introduction to his theological writings or *Great Arithmetic*" (Εἰσαγωγὴ ἐπιγέγραπται ὡς πρὸς τὰ γεγραμμένα αὐτῷ θεολογικὰ ἤτοι μεγάλα ἀριθμητικά)[27]. This latter work is not extant, although excerpts from a *theologoumena arithmeticae* of Nicomachus appear in the anonymous *Theologoumena Arithmeticae*.[28] Photius (Cod. 187) gives a summary of what appears to be a different *theologoumena arithmeticae*, also by Nicomachus. Photius begins his account "Read the two books of the *Theology of Arithmetic* of Nicomachus of Gerasa" (Ἀνεγνώσθη Νικομάχου Γερασηνοῦ ἀριθμητικῶν θεολογουμένων βιβλία β΄)[29]. The two *theologoumena arithmeticae* of Nicomachus, that excerpted in the *Theologoumena Arithmeticae* and that summarised by Photius, do not appear to be the same but are similar in that both are devoted to an arithmological or Neopythagorean presentation of the first ten numbers.

Iamblichus, at the end of his commentary on Nicomachus, promises to follow it with τοῖς ἀπὸ μονάδος μέχρι δεκάδος ἀριθμοῖς κατὰ τὸν φυσικὸν

[27] W. HAASE, Untersuchungen zu Nikomachos von Gerasa. Diss. Univ. Tübingen 1982, 401. G. R. GIARDINA (see n.1, above), 105, n.22 considers this to form part of a scholion which has intruded into the text. That this refers to a *theologoumena arithmeticae* is clear from the similar passage from the Anonymous *Prolegomena In Nic.*, cited in n.22 above.

[28] Νικομάχου Θεολογούμενα (*Theol. Arith.* 17.14) and cf. ἐκ τοῦ περὶ πεντάδος λόγου δευτέρου τῆς 'Αριθμητικῆς τοῦ Γερασηνοῦ Νικομάχου (*Theol. Arith.* 42.1-2). In addition to the excerpts from Nicomachus, this work also contains excerpts from the *De Decade* of Anatolius. On the authorship of the *Theologoumena Arithmeticae* see L. TARÁN, Speusippus of Athens. A Critical Study With a Collection of the Related Texts and Commentary. Leiden 1981, 291–98 (who argues that it may be a late Byzantine compilation: the earliest MS is of the 14th century); and, more recently, O'MEARA (1989), 15, n. 24.

[29] Phot. *Bibl.*, Cod. 187.

καὶ τὸν ἠθικὸν καὶ ἔτι πρὸ τούτων τὸν θεολογικόν (Iamblichus *In Nic.* 125.19–21). Clearly, he was signaling a *theologoumena arithmeticae*, and it is partly on the strength of this remark that the extant *Theologoumena Arithmeticae* has sometimes been attributed to him. Nicomachus' *Great Arithmetic* may have covered much the same material. As the title of each is in the plural, we must allow the possibility that τὰ ἀριθμητικά may have been used as a gloss to refer to any arithmological work dealing with the first ten numbers.

If Philoponus and Simplicius used τὰ ἀριθμητικά as a gloss for Nicomachus' *Introduction to Arithmetic* or to a (or his) *theologoumena arithmeticae*, perhaps the Commentator used οἱ ἀριθμητικοὶ λόγοι in a similar fashion. In his commentary *In DA2*, Philoponus uses λόγοι (plural) in glosses for the titles of works of Plato or Aristotle. Thus, referring to the *Timaeus* he says: τοῦτο γὰρ ἔδειξεν ἔν τε τοῖς πρὸς Τίμαιον λόγοις (*In DA2* 207.27); and referring to Aristotle's *Poetics* and *Rhetoric* οὐ μόνον δὲ ἐν τοῖς ποιητικοῖς λόγοις θεωρεῖται τὸ μέτρον, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ῥητορικοῖς ... (*In DA2* 376.29). The Commentator similarly refers to Plato's *Protagoras* τοῖς Πρωταγορείοις ἐλεγχέσθω λόγοις (*In DA3* 487.16). The importance of these references is twofold. The first lies in the general similarity of expression by Philoponus and the Commentator in referring to dialogues of Plato. The second lies in the way in which the customary singular form of a title (including the definite article) has been "converted" into a plural adjective to modify λόγοι. Similarly, τοῖς ἀριθμητικοῖς λόγοις might be a "converted" form of ἡ ἀριθμητική, i.e. Nicomachus' work.

Finally, and perhaps most importantly, λόγοι is also used to refer to a collection of arguments on a particular subject in a specific subdivision of a longer text. Examples of this can be found in Philoponus' own commentary *In Phys.* where he frequently cross refers to another portion of his own commentary, the so-called Corollary of Place, in this way (ἐδείξαμεν δὲ ἐν τοῖς περὶ τοῦ τόπου λόγοις ...).[30] Clearly, no further details were required in these instances because he could rely upon his readers to recognise his meaning.

None of this leads to a definite identification of "the arithmetical discussions". What is certain, however, is that they must contain a proof or demonstration that the monad is not a number. We are entitled to understand Commentator's use of ἀποδέδεικται in this technical sense because it is used in respect of a negation ("the monad is *not* a number"), and the

[30] Philoponus *In Phys.* CAG 16-7 688.33; so also at 618.20, 625.8, 675.21, 687.16, 688.13, 690.28 and 694.17.

demonstration of a negation (an ἀπόφασις) is the proper function of an ἀπόδειξις, a proof or formal demonstration.[31]

Several pages after his reference to "the arithmetical discussions", the Commentator turns to this question of negation (459.1ff):

"<number by denial of the continuous and the proper objects> He says that number <is perceived> from negation in that it is not continuous, since number is one of the things which are discrete. But what does he call "continuous"? The monad, which he refers to above [a16] in "**one, number**". He calls it this because it is undivided. We know numbers greater than one, he says, through their not being one. And that is well said."

<Ὁ δὲ ἀριθμὸς τῇ ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς καὶ τοῖς ἰδίοις.> Φησὶν **<ὁ ἀριθμὸς>** ἐξ ἀποφάσεως, ὅτι οὐκ ἔστι συνεχής, εἴ γε ὁ ἀριθμὸς τῶν διωρισμένων ἐστί. τί δὲ λέγει συνεχές; τὴν μονάδα, ὃ εἶπεν ἄνω ἑνὸς ἀριθιμοῦ· οὕτω δὲ καλεῖ αὐτὴν διὰ τὸ ἀδιαίρετον. τοὺς οὖν πολλοὺς ἀριθμούς, φησί, τῷ μὴ εἶναι ἓν γνωρίζομεν· καὶ καλῶς εἴρηται.

His point is clear: numbers are known by the fact that they are not "one", and the one (the monad) is known by the fact that it is not a number. Where this is demonstrated is in "the arithmetical discussions". The force of the Commentator's perfect tense of ἀποδέδεικται is to stress the present ongoing relevance of an action (i.e., the proof or demonstration) which occurred in the past. Its use also underlines the specificity of the ἀπόδειξις in question, giving significance to the words ἐν τοῖς which follow: "the" arithmetical discussions must refer to those particular arithmetical discussions which contain an ἀπόδειξις that the monad is not a number. That the Commentator does not go on to rehearse the proof or demonstration in question indicates that he expects his audience to be familiar with it.

What proof can he have had in mind? Aristotle dealt extensively with the concepts of unity and number in the *Metaphysics* Books Α, Μ and Ν and regularly distinguished non-numerical unity from the number one.[32] In addition, may be noted that in Diogenes Laertius' list of his works, a

[31] This not to say that the verb ἀποδείκνυμι always has this meaning or, indeed, that it is always used in this way in *In DA3*. It occurs in one other place (ἀπέδειξεν at 525.9), but there it is not in the perfect tense and has the very untechnical sense of "show". The Commentator also uses the less specific δείκνυμι when cross-referring to other lectures or texts (e.g., at 469.30: δέδεικται ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ τῆς Φυσικῆς ἀκροάσεως ὅτι ...; 473.31: Ἐντεῦθεν δείκνυσι τὸ ἐκ τῆς Φυσικῆς ἀκροάσεως θεώρημα ὅτι ...; and 527.12: δείκνυται γὰρ ἐν τῇ Ἀποδεικτικῇ ὅτι ...). Philoponus uses ἀποδέδεικται three times in his *In DA1* and 2, in each case referring to something he himself has demonstrated previously in that commentary (i.e., ἤδη γὰρ ἀποδέδεικται at 135.7; cf. also ἀσώματος (ἡ ψυχὴ) ἄρα ἐναργῶς ἀποδέδεικται at 14.38 and ὁπότε καὶ ἡ αἴσθησις ἀσώματος ἀποδέδεικται at 188.23).

[32] e.g., at *Metaph.* 1088a6-8: διὸ καὶ εὐλόγως οὐκ ἐστὶ τὸ ἓν ἀριθμός.

περὶ μονάδος α′ is found.[33] However, there is only one place in the *Metaphysics* which could be considered an ἀπόδειξις that the monad is not a number and, as we shall see, it is unlikely that the Commentator had the *Metaphysics* in mind.[34]

Aristotle expounds his own view of the relationship between unity (τὸ ἕν, in this case) and number most clearly in the context of his critique of the theory of Forms, which (in his view wrongly) placed numbers hierarchically "above" the monad (1088a4–8):

"For unity denotes a measure of some plurality and number denotes a measured plurality and a plurality of measures; wherefore it stands to reason that unity is not a number, for the measure is not the same as that which is measured; rather unity and the measure are each an ἀρχή (principle or starting point)."[35]

σημαίνει γὰρ τὸ ἓν ὅτι μέτρον πλήθους τινός, καὶ ὁ ἀριθμὸς ὅτι πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων διὸ καὶ εὐλόγως οὐκ ἔστι τὸ ἓν ἀριθμός· οὐδὲ γὰρ τὸ μέτρον μέτρα, ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ ἕν.

This may be restated as follows: just as a measure is not the same as the thing measured, so a principle is not the same as that of which it is principle; it follows, then, that if unity is the principle of numbers it cannot be a number itself.[36] This analogy is the closest Aristotle comes to offering an explanation why, rather than a mere assertion that, unity is not a number. For him, unity is a predicate which does not require proof, but only definition. Elsewhere, he defines number as a "multitude of monads" (ὁ δ' ἀριθμὸς πλῆθος μονάδων: 1053a31) or simply "number is monads and the monad is a particular kind of oneness" (ὁ μὲν γὰρ ἀριθμὸς μονάδες, ἡ δὲ μονὰς ὅπερ ἕν τί ἐστιν 1001a27-8), or a synthesis of "monad and plurality" (τοῦτ' οὖν ἔσται ὁ ἀριθμός, μονὰς καὶ πλῆθος 1092a29).[37]

---

[33] Ed. R. D. Hicks, Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers (*Loeb Classical Library*). London 1925, 472; no longer, if ever, extant. Diogenes Laertius also cites a μαθηματικὸν α′ in the same list, p.468.

[34] Pace Charlton (2000), 154, n.21 (who suggests *Metaph.* 14.1 = 1088a6).

[35] Translation adapted from H. Tredennick, Aristotle The Metaphysics (*Loeb Classical Library*). London 1935, 261.

[36] M. L. D'Ooge, F. E. Robbins, and L. C. Karpinski, Nicomachus of Gerasa Introduction to Arithmetic, With Studies in Greek Arithmetic. New York 1926 (= D'Ooge (1926)) 116, n.3, notes that it was a "well known principle in antiquity that the beginning of a thing is not the thing itself", citing Nicomachus *Int. Ar.* II.vi.3; on this, see p. 14 below.

[37] This definition, "multitude of monads", is frequently restated by later authors as "system of monads" (σύστημα μονάδων), another traditional definition, which, according to Iamblichus, originates with Thales and the Egyptians (Iamblichus *In Nic.*, 10.8-10: Τὸ δὲ ποσόν, ὅπερ ἐστὶ τὸν ἀριθμόν, Θαλῆς μὲν μονάδων σύστημα ὡρίσατο κατὰ τὸ Αἰγυπτιακὸν ἀρέσκον ...).

That Aristotle did not prove that the monad is not a number does not in itself exclude the possibility that the Commentator might have thought that he had. However, the Greek at *In DA* 457.24-5 provides no support to this interpretation. The Commentator makes three statements: "Aristotle distinguished unity from number", "the monad is not a number" and "it was demonstrated in the arithmetical discussions". If the Commentator had intended Aristotle to be understood, the second and third statements would necessarily serve to explain *why* Aristotle made this distinction between unity and number in the *De Anima*, and the first connective particle would need to establish a causal relationship between the first statement and the other two. For that, we would expect something like ὡς or ἐπειδή (i.e., "*because* the monad is not a number, as was demonstrated (*by him*) ..."). Instead, we find the first and second statements are linked by οὐδὲ γάρ, the negative form of καὶ γάρ (cf. LSJ s.v. γάρ). Its presence signals a new development in the Commentator's train of thought (i.e., "*furthermore /indeed,* the monad is not a number, as was demonstrated (*elsewhere*)", but it does not establish a causal relationship with "Aristotle distinguished".

Whereas Aristotle at DA 425a distinguished between one and number, the Commentator distinguishes between the monad and number. Aristotle is speaking purely of the numerical unity and plurality which the common senses can perceive, but the Commentator uses this to make a Neoplatonic point about the monad. The Commentator's use of ἡ μονάς (in both texts cited above), as opposed to Aristotle's τὸ ἕν in the lemma, is intentional and significant. His οὐδὲ γάρ establishes μονάς as a counterpoint to Aristotle's τὸ ἕν and this justifies his observation ("note that ...") that Aristotle's choice of common sense objects is in harmony with Neoplatonic metaphysics.

The Origins of the Proofs

In the period after Aristotle, the distinction between unity and number developed along two traditions. The first was the purely mathematical tradition such as that seen in the definitions found at the beginning of Book VII of Euclid's *Elements* (the first of the "arithmetical" books)[38]:

"i. Monad is that by which each of those things which are is called "one".

ii. Number is multitude comprised of monads."

---

[38] Euclides *Elementa V–IX*, ed. E. S. Stamatis, Leipzig 1970, 103.2-4.

α'. Μονάς ἐστιν καθ' ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται. β'. ἀριθμὸς δὲ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος.

Alongside this purely mathematical tradition, the tradition of Neopythagorean arithmology developed during the Hellenistic period.[39] This was concerned with the types, properties, epithets and etymologies of numbers generally and of the first ten numbers in particular.[40] The most characteristic representatives of this tradition are the *theologoumena arithmeticae*, some examples of which we have already encountered. In these it is regularly stated that neither the monad nor the dyad are numbers. The first number is always said to be three (the first "multitude" (πλῆθος)). This was accepted as a matter of definition, and these texts offer little that constitutes an argument that the monad is not a number. The following excerpts from a short *theologoumena arithmeticae*, (published by A. Delatte as "*Anecdota Arithmetica A-2*"), illustrate the principal features of the genre in its description of the monad:[41]

"Monad is the ἀρχή of number, but is not a number; and naturally so, for the principle is in no way the same as those things which are derived from it, nor is the monad ever a number, even if the principle (of number) entirely underlies number, just as the voice is not music nor the foundation is not a house nor is the seed of the animal an animal. Monad is derived from "to be alone" or "to remain (unchanged) in multiplication". Number is a system of monads or a stream of quantity derived from monad, or an intelligible indicator of the quantity of subjects...

For the beginning of the inexhaustible multitude is the number three."

Μονὰς ἀρχὴ μέν ἐστιν ἀριθμοῦ, ἀριθμὸς δὲ οὐκ ἔστι· καὶ εἰκότως· οὐδὲ γὰρ ἡ ἀρχὴ πάντως τοῖς ἐξ αὐτῆς ἐστι ταὐτὸν οὔτε ἡ μονὰς ἀριθμός, εἰ καὶ ἀρχὴ πάντως καθέστηκεν ἀριθμοῦ, ὥσπερ οὐδὲ ὁ φθόγγος πάντως μουσική, οὐδὲ ὁ θεμέλιος οἶκος, οὐδὲ τὸ σπέρμα τοῦ ζῴου ζῷον· μονὰς δὲ εἴρηται παρὰ τὸ μεμονῶσθαι ἢ παρὰ τὸ μένειν ἐν τῷ πολλαπλασιάζεσθαι· ἀριθμός ἐστι μονάδων σύστημα ἢ ποσότητος χῦμα ἐκ μονάδος συγκείμενον ἢ σημεῖον γνωριστικὸν τοῦ ποσοῦ τῶν ὑποκειμένων ... ἀρχὴ γὰρ τοῦ ἀκατανοήτου πλήθους ὁ τρεῖς ἀριθμός.

[39] As F.E. Robbins showed in an important article, "The Tradition of Greek Arithmology", *CP* 16 (1921) 97–123. Arithmology was defined by A. Delatte in Études sur la littérature pythagoricienne. Paris 1915 (= A. Delatte (1915)) 139 as: "ce genre de remarques sur la formation, la valeur et l'importance des dix premiers nombres, où se mêlent la saine recherche scientifique et les fantaisies de la religion et de la philosophie."

[40] See O'Meara (1989) 10–29 for an account of the arithmology of Iamblichus' principal predecessors.

[41] Delatte (1915) 171-2, lines 1–8, 12.

In the Roman period, arithmology strongly influenced the arithmetical curriculum of the *quadrivium*, as can be seen in the two main works which survive from that period, the arithmetical sections of the *Expositio Rerum Mathematicarum* of Theon of Smyrna[42] and the *Introduction to Arithmetic* of Nicomachus. Both authors provide a broad account of arithmetic and numerology for use in *quadrivium* studies and both devote considerable attention to the monad and its properties. Theon's work appears to have had relatively little influence on later writers while that of Nicomachus became the most widely studied, paraphrased and commented upon work on arithmetic in antiquity.[43]

The arithmetical section of Theon of Smyrna's *Expositio Rerum Mathematicarum* begins with a discussion of the number one, which he distinguishes from the monad by means of an analogy. He shows how, but not why, the two differ:[44]

"In the way that number differs from that which is numbered, so the monad differs from (the number) one ... so if the monad is the ἀρχή of numbers, the one is the ἀρχή of numbered things."

ᾗ δὲ διενήνοχεν ἀριθμὸς καὶ ἀριθμητόν, ταύτῃ καὶ μονὰς καὶ ἕν. ... ὥστ' εἴη ἂν ἀρχὴ τῶν μὲν ἀριθμῶν ἡ μονάς, τῶν δὲ ἀριθμητῶν τὸ ἕν.

The *Introduction to Arithmetic* gives a far more developed account of numbers than that found in Theon's *Expositio Rerum Mathematicarum*. Like Theon, Nicomachus develops arguments by analogy rather than formal proof. In three instances, when discussing the properties of the monad, he states a general principle about numbers and uses an arithmetical example to show that the number one does not comply with that principle. In a fourth, he uses a geometrical analogy to illustrate the way in which the monad differs from number. In each case, the reader is left to conclude, by analogy, that the monad is not a number. His aim is always to show that the monad is the principle or source (ἀρχή) of numbers rather than that it is not a number. These are rhetorical, rather than mathematical, proofs and it is remarkable that a work made up largely of general statements

[42] The published text of Theon's work (ed. E. Hiller, *Theon Smyrnaeus Expositio Rerum Mathematicarum ad Legendum Platonem Utilium*, Leipzig 1878) contains two accounts of the monad, one in his arithmetical chapters (18.3–23.5) and the other in a short *theologoumena arithmeticae* embedded in his chapters on music (99.24–100.8). P. Tannery (Mémoires Scientifiques II. Toulouse/Paris 1915, 27–28) was of the opinion that the *theologiae arithmeticae* in the music chapters is "une interpolation Byzantine". It certainly seems out of place where it is.

[43] See n. 21 above and D'Ooge (1926), Chapters IX and X.

[44] Theon, *Expositio Rerum Mathematicarum* 19.13-4, 21-2.

illustrated by examples and arguments based on analogy[45] should have retained such an influence in later centuries.

Nicomachus' first observation about the monad follows from a general rule about numbers which comes at the beginning of his discussion of the subdivision of even numbers. There he states that:[46]

"Every number is at once half the sum of the two on either side of itself, and similarly half the sum of those next but one in either direction, and of those next beyond them, and so on as far as it is possible to go. The monad alone, because it does not have two numbers on either side of it, is merely half of the sole number adjoining it; hence the monad is the natural ἀρχή of all number."

Πᾶς ἀριθμὸς τῶν παρ' ἑκάτερα συντεθέντων ἅμα ἥμισύς ἐστι καὶ τῶν ὑπὲρ ἕνα ἑκατέρωθεν κειμένων ὁμοίως ἥμισύς ἐστι καὶ ἔτι τῶν ὑπὲρ ἐκείνους καὶ τοῦτο μέχρις οὗ δυνατόν. μονωτάτη δὲ ἡ μονὰς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἑκατέρωθεν αὐτὴν δύο ἀριθμοὺς ἑνὸς μόνου τοῦ παρακειμένου ἥμισύς ἐστιν· ἀρχὴ ἄρα πάντων φυσικὴ ἡ μονάς.

In other words, $n = [(n+1) + (n-1)] \times 1/2$). As $(n-1)$ is not a number where $n = 1$, the number 1 is not properly a number but rather an ἀρχή. He calls the number 1 "the monad" and from this we are led to infer that the monad is also not a number. He deliberately exploits the senses of μονάς as the numerical and non-numerical one, and senses of ἀρχή as "principle", in the sense of the source of existence, and as "beginning", in the sense of the first of a series. This general rule about numbers is unlikely to have originated with Nicomachus, although I have not found it in an earlier author. Leaving aside the extant commentaries on the *Introduction to Arithmetic*, it does not appear again until the end of the sixth century, when it is found in the *Prolegomena Philosophiae* of Ps. Elias and David. By that time it had clearly become a commonplace as they both refer to it as "the rule" (ὁ κανών) but neither attributes it to Nicomachus.[47]

Further on, Nicomachus compares the relationship between the monad and number with that between a point and a line; in each case, the former is said to be the source or principle of the latter:[48]

"The monad, then, occupying the place and character of a point, will be the ἀρχή of dimensions and numbers, but in no way a dimension nor a

[45] The absence of formal proofs in Nicomachus has been repeatedly noticed; cf. L. C. Karpinski in D'Ooge (1926), p.46; T. Heath, A History of Greek Mathematics. Oxford 1921, 98; and L. Tarán in the introduction to Asclepius *In Nic.*, p.15.

[46] *Int. Ar.* I.viii.1–2; p.14.13-19; translation adapted from D'Ooge (1926) 192.

[47] Ps. Elias *Prol. Phil.*, 9.25; David *Prol. Phil.* 50.32–51.1.

[48] *Int. Ar.* II.vi.3: (84.8-12); translation adapted from D'Ooge (1926) 237.

number, just as the point is the ἀρχή of line and dimension but in no way a line nor a dimension."

ἔσται οὖν ἡ μὲν μονὰς σημείου τόπον ἐπέχουσα καὶ τρόπον ἀρχὴ μὲν διαστημάτων καὶ ἀριθμῶν, οὔπω δὲ διάστημα οὐδὲ ἀριθμός, ὡς τὸ σημεῖον ἀρχὴ μὲν γραμμῆς καὶ διαστήματος, οὔπω δὲ γραμμὴ οὐδὲ διάστημα.

Again, Nicomachus is not showing that the monad is not a number, but only that the monad, like the point, is an ἀρχή. This is the only place where he actually states that the monad is not a number,[49] but as before his object here is to show what the monad is, rather than what it is not. Implicit in his argument is the traditional rule that the source or principle of something is not the same as that of which it is the source or principle, which we have already seen expressed in the *Metaphysics*.[50]

Nicomachus' third observation about the monad repeats the concept of the monad as principle of number and dimension. Like his first observation, it is expressed as a general rule (πᾶς ἀριθμός ...) with which the monad is shown not to comply.[51]

"In the same way, the monad alone out of all number, when it multiplies itself produces nothing greater than itself. The monad therefore is non-dimensional and has the nature of principle, and dimension first is found and seen in the dyad, then in three, then in four and in succession in the numbers that follow."

τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ μονὰς ἐκ παντὸς μόνη τοῦ ἀριθμοῦ ἑαυτὴν πολλαπλασιάσασα οὐδὲν πλέον ἑαυτῆς γεννᾷ· ἀδιάστατος ἄρα ἡ μονὰς καὶ ἀρχοειδής, πρῶτον δὲ διάστημα εὑρίσκεται καὶ φαίνεται ἐν δυάδι, εἶτ' ἐν τριάδι, εἶτα ἐν τετράδι καὶ ἑξῆς ἐν τοῖς ἀκολούθοις.

This may be restated as follows: for all numbers, $n \times n > n$; this is not true for the monad because $1 \times 1 = 1$; thus it is ἀρχοειδής.

Nicomachus' fourth observation about the monad is in effect a variant of the preceding one:[52]

"Therefore, the monad is the beginning of the odd series, being of the same class and having the nature of 'the same'; so whether it is squared or cubed, it is not made different nor does it make any other number (by

[49] P. Lautner is not correct when he says (Lautner (1992) 518, n.38): "It is worth mentioning that Nicomachus never explicitly states this difference" (scil. the difference between the monad and number).

[50] *Metaph.* 1088a4-8 (quoted above, p.106). That this analogy was traditional and not specifically identified with Aristotle may be seen in the fact that it is attributed to Speusippus in *Theol. Arith.* 84.10-2.

[51] *Int. Ar.* II.vi.3, (84.22-85.2); translation adapted from D'Ooge (1926) 238.

[52] *Int. Ar.* II.xvii.4 (110.8-11); translation adapted from D'Ooge (1926) 256.

multiplication) depart from what it was originally; rather it keeps it the same. It is not possible to find such a property in another number."

ἀρχὴ μὲν οὖν τοῦ τῶν περισσῶν στίχου ἡ μονὰς ὁμογενής τε οὖσα καὶ τὴν τοῦ ταυτοῦ φύσιν ἔχουσα· διὸ οὔτε ἐάν τε ἑαυτὴν πολυπλασιάσῃ ἐπιπέδως ἢ στερεῶς, ἑτεροιοῦται οὔτε ἄλλον ὀντιναοῦν ἐξίστησι τοῦ ἐξ ἀρχῆς, ἀλλὰ τηρεῖ αὐτὸν ἐν ταυτῷ· τὸ δὲ τοιοῦτον περὶ ἄλλον ἀριθμὸν εὑρεῖν ἀδύνατον.

In other words, $n^a = n$ and $n \times a = a$ when $n = 1$, but not when n is any other number. The ability of the number "one" to avoid plurality in multiplication was regularly cited by Neoplatonists to support their belief in the divinity of the monad.[53] In the extant *Theologoumena Arithmeticae*, Nicomachus is quoted as having likened God to the monad (καὶ ὅτι τὸν θεόν φησιν [ὁ Νικόμαχος] τῇ μονάδι ἐφαρμόζειν, ... 3.1–2)). His description of the monad's property of sameness (τὴν τοῦ ταυτοῦ φύσιν), preserved in multiplication, echoes the standard etymologies used to demonstrate this same characteristic. In the excerpt from Delatte's *Anecdota Arithmetica A-2* cited above, the word "monad" was said to be derived from μένειν, to remain (the same) in multiplication, and μεμονῶσθαι, to be alone. This etymology is widely found; both μένειν and μονή are Neoplatonic terms regularly used to characterise the immutability of God.[54]

Philoponus and Asclepius

In each of his observations about the monad, Nicomachus has sought to show how it differs from number but not that it is not a number. In the sixth century, however, his second and third observations reappear in proofs that the monad is not a number. Significantly, no reference is made in any of these proofs to Nicomachus himself or to the *Introduction to Arithmetic*. The first proof combines Nicomachus' observation that the monad's relationship to number may be likened to the relationship of a point to a line with Aristotle's statement that a source or principle is not the same as that of which it is source or principle. We find this proof in

[53] So, Proclus: "For everything in the universe to the extent it is monadic is divine for it bears, so to speak, the image of the one." (Proclus *In Tim.*, ed. E. Diehl, Leipzig 1903) I.436.26: πᾶν γὰρ ὅτι περ ἂν ᾖ μοναδικὸν ἐν τῷ κόσμῳ, θεῖόν ἐστιν, ὡς εἰκόνα φέρον, εἰ θέμις εἰπεῖν, τοῦ ἑνός); and Olympiodorus: "for God is nothing other than the monad without plurality" (Olympiodorus *In Phaed.* 4.3: οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἐστὶ θεὸς ἢ μονὰς ἀπλήθυντος).

[54] So Theon, *Expositio Rerum Mathematicarum*, 19.7-8; Ps. Elias, *Prol. Phil.*. 9.17; David, *Prol. Phil.* 49.11. Cf. Plotinus (*Enneads* I.7.i) and Proclus (E. R. Dodds, ed. and trans., Proclus. Elements of Theology. Oxford 1963, Props.26 and 113, pp.31, 101).

Recension I of Philoponus' commentary on Nicomachus *In Nic.* There, Philoponus says (*In Nic.* II. ιη' 9–10):

"Neither of these (*scil.* the monad and the dyad) is a number, as we have demonstrated many times, but they are principles of number. The principle is different from that of which it is principle."

οὐδέτερον δὲ τούτων (*scil.* ἡ μονὰς καὶ ἡ δυάς) ἀριθμός, ὡς πολλάκις ἐδείξαμεν, ἀλλ' ἀρχαὶ ἀριθμῶν. ἡ δὲ ἀρχὴ ἕτερόν ἐστι, οὗ ἐστιν ἀρχή.

In other words: the monad is the ἀρχή of number; an ἀρχή is not the same as that of which it is ἀρχή; therefore the monad is not a number. Peter Lautner[55] was the first to draw attention to this passage. He concluded that "the arithmetical discussions" is probably a reference to Philoponus' own commentary on the *Introduction to Arithmetic* and that this could be evidence that the Commentator (i.e. the "disciple") had made use of Philoponus' original commentary *In DA3* which will have contained this same cross reference. Philoponus' use of ἐδείξαμεν reminds us of the Commentator's ἀποδέδεικται. As this proof is not used by Asclepius at the same point (Asclepius *In Nic.* II. ιθ', pp. 62-3) in his commentary, it is unlikely to derive from the original notes of Ammonius' commentary which both used. Instead, it must be an addition by Philoponus himself.

The presence of a proof that the monad is not a number in a commentary on the *Introduction to Arithmetic* does not require us to identify "the arithmetical discussions" with such a commentary, although it would be natural enough to do so. We have already noted that the Commentator expects his audience to recognise his reference to "the arithmetical discussions", possibly in the sense of having read or been present at them. Although the large number of surviving commentaries on the *Introduction to Arithmetic* attests to its popularity, there is no evidence that a study of Nicomachus was a prerequisite to the study of *De Anima* or even to Aristotle in general. The fact that in that commentary Philoponus can refer his audience back to his earlier commentaries on the *Physics* and the *Meteorologia*[56] shows that the *Introduction to Arithmetic* was not an introductory text in the sixth century philosophical curriculum (despite the frequent references to *Enneads* I.iii.3). If we cannot be certain that the Com-

[55] Lautner (1992) p.518.

[56] We have already noted (p.98, above) the reference to a commentary on the *Physics* (*In Nic.* II.λα' 19–20: εἴρηται δὲ ἡμῖν ἐν τοῖς Φυσικοῖς, referring to Philoponus *In Phys.* 393.15-18); there is also a reference to his commentary on the *Meteorologia* (*In Nic.* I.ιδ' 4–5: ἐν ταῖς εἰς τὰ Μετέωρα σχολαῖς ἐδείξαμεν, referring to *In Meteor.* 50.20-30); cf. Westerink (1964) p.533.

mentator's audience will necessarily have studied the *Introduction to Arithmetic*, we cannot be certain that they would have understood "the arithmetical discussions" in this way.

We have already noted Nicomachus' observation that "unity alone out of all number, when it multiplies itself, produces nothing greater than itself." Anatolius, as quoted in the *Theologoumena Arithmeticae* in the chapter Περὶ δυάδος, makes a similar observation about the dyad:[57]

"Adding dyad to dyad is equivalent to that produced by multiplying them. For adding it and multiplying it produce the same result, that is to say four, and yet in all other cases, multiplication produces a greater result than addition."

Ὅτι ἡ δυὰς συντεθεῖσα ἴσα δύναται τῷ ἀπ᾽ αὐτῆς γινομένῳ· ἡ γὰρ σύνθεσις ταύτης καὶ ὁ πολλαπλασιασμὸς τοῦτο αὐτὸ ποιεῖ, ἤγουν τὸν δ′, καίτοι ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁ πολλαπλασιασμὸς τῆς συνθέσεως μείζων.

Further on in the chapter Περὶ δυάδος, the author of the *Theologoumena Arithmeticae* extends these observations to the monad, the dyad and numbers generally:[58]

"It is the property of one, as ἀρχή, to make something more by addition than by the blending power of multiplication (and that is why one plus one is more than once one) and it is the property of plurality, on the other hand, as product, to do the opposite ... (and that is why thrice three is more than three plus three) ... and the dyad is, as it were, the mean ... Therefore the product of its multiplication will be equal to the sum of its addition, for two plus two equals twice two."

τοῦ μὲν γὰρ ἑνὸς ὡσανεὶ ἀρχῆς ἰδίωμα τὸ κατὰ σύνθεσιν πλεῖόν τι ποιεῖν τοῦ κατ᾽ ἔγκρασιν· ἓν γοῦν καὶ ἓν πλέον ἅπαξ ἕν· τοῦ δὲ πλήθους ὡσανεὶ ἀποτελέσματος πάλιν ἴδιον τὸ ἐναντίον· ... τοιγαροῦν τρὶς τρία πλέον τῶν τρία καὶ τρία· ... ἡ δυὰς ὡσανεὶ μέση οὖσα ... διὰ τοῦτο ἔσται τὸ ἐκ κατακράσεως τῷ ἐκ παραθέσεως ἴσον· δύο γὰρ καὶ δύο ἴσα τῷ δὶς δύο.

Likewise, Iamblichus, in his commentary on Nicomachus (*In Nic.* 81.15–20) makes the same observations, but without the arithmetical examples:

"The dyad alone of all numbers when multiplied (by itself) and when added (to itself) produces the same number; in the case of numbers coming after it, when multiplied (by themselves) they produce a larger number than when added (to themselves), but in the case of the number before it,

[57] *Theol. Arith.*, 7.15-8; translation adapted from R. Waterfield, trans., The Theology of Arithmetic. Grand Rapids, Mi., 1988, 41.

[58] *Theol. Arith.*, 10.11–11.1; translation adapted from Waterfield, 43-4.

the monad, it produces a smaller number (when multiplied than when added)."

μόνη δὲ ἀπὸ πάντων ἀριθμῶν ἡ δυὰς ... τὸ κατ᾽ ἔγκρασιν τῷ κατὰ σύνθεσιν ἴσον ἀποτελεῖ, τῶν μετ᾽ αὐτὴν ἀριθμῶν πλέον τὸ κατὰ σύγκρασιν τοῦ κατὰ σύνθεσιν ποιούντων, τῆς δὲ πρὸ αὐτῆς μονάδος ἀνάπαλιν ἔλαττον.

Both the *Theologoumena Arithmeticae* and Iamblichus point to the unique arithmetical properties of the first three numbers (one, two and three) as indicators of the arithmetical principles with which those numbers are associated (monad, dyad and triad). Like Theon and Nicomachus, they were not seeking to prove that the monad (or the dyad) is not a number although it is clear that they take that for granted and consider three to be the first number. Proclus uses these same arithmetical properties in a geometrical context in his commentary on Book I of Euclid's *Elements*. In his discussion of Definition xviii, Proclus explains why Euclid placed the definition of the semicircle after the definitions relating to the circle and before those relating to rectilinear figures. He says:[59]

"For this reason there is mention of the semicircle, because as regards its boundaries, in one way it has something in common with the circle and in another way it has something in common with rectilinear figures; just as the dyad is in the middle between the monad and number. For the monad produces a greater quantity when added than when multiplied, and conversely number produces a greater quantity when multiplied than when added, but the dyad produces an equal quantity when multiplied by itself and when added to itself."

διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τοῦ ἡμικυκλίου μνήμη γέγονεν ὡς κατὰ τοὺς ὅρους πῇ μὲν τῷ κύκλῳ κοινωνοῦντος πῇ δὲ τοῖς εὐθυγράμμοις, ὥσπερ καὶ ἡ δυὰς μέση μονάδος ἐστὶ καὶ ἀριθμοῦ. ἡ μὲν γὰρ μονὰς συντιθεμένη πλέον ποιεῖ ἢ πολλαπλασιαζομένη, ὁ δὲ ἀριθμὸς ἀνάπαλιν πολλαπλασιαζόμενος μᾶλλον ἢ συντιθέμενος, ἡ δὲ δυὰς ἴσον ἔκ τε τοῦ πολλαπλασιασμοῦ τοῦ ἐφ᾽ ἑαυτὴν ἀποτελεῖ καὶ τῆς συνθέσεως.

In the sixth century, we find these same observations about the properties of the first three numbers used in a second proof that the monad and dyad are not numbers: every number when multiplied by itself produces a number which is greater than that produced when added to itself (e.g., $3\times3>3+3$); this is not the case with the monad (i.e., $1\times1<1+1$) or the dyad ($2\times2+2+2$)); therefore the monad and the dyad are not numbers. Versions of this proof occur no less than seven times in the extant commentary

[59] Proclus *In Euclid.*, 161.24–162.4. Translation adapted from G. R. Morrow, Proclus: A Commentary on the First Book of Euclid's Elements. Princeton 1992, 128.

literature, of which three are found in the works of Philoponus. One occurs in his commentary *In Nic.* (Recension I). In his comments on II.vi.3, a passage we have already considered above, Philoponus remarks (*In Nic.* II.κς′ 1–13):

26. "for it is dimensionless" And if we take two or more dimensionless things such as two points or two instants, *there is no dimension*[60] created from them, *just as if someone were to add nothing to nothing*, not even if it should be something else, such as souls or minds, and they are dimensionless, likewise there are no dimensions ... *For it will be the same and there will be no dimension within their arrangement. For if you take two monads, since they are equal to one another*, for monads are also dimensionless, *and multiply them together you will not produce a dimension, but the same thing will be produced; for once one is one. And if you take 2 and 2 and multiply them,* then *no other number is generated than their sum.* For every number multiplied by itself <is greater than when added>, for 3 and 3 is 6, but thrice 3 is 9, and likewise in the case of all numbers. *But the monad added to itself makes 2*, for 1 and 1 is 2, but when multiplied by itself it generates no other number, for once one is one. And the dyad, not being a monad, and also fleeing the form of numbers, when both added to itself and multiplied by itself generates the same number (2 and 2 is 4), introducing no external dimension in the way that the other numbers do.

κς′ <ἀδιάστατον γὰρ> Κἂν β οὖν ἀδιάστατον λάβωμεν κἂν πλείονα, οἷον β σημεῖα ἢ β νῦν, οὐδὲν ἔσται διάστημα τὸ ἐξ αὐτῶν, ὥσπερ οὐδ' εἴ τις οὐδὲν οὐδενὶ προστιθημένον ὑποθείη, καὶ τὰ ἀδιάστατα οὖν, οὐδ' εἰ ἕτερόν τι εἴη, οἷον ψυχαί, νοῖ, καθὸ ἀδιάστατα οὐδέν ἐστιν ... τὸ αὐτὸ γὰρ ἔσται καὶ οὐδὲν σχήσει διάστημα. καὶ γὰρ εἰ λάβῃ β μονάδας, ἐπειδὴ ἴσαι εἰσὶν ἀλλήλαις, μονάδες γὰρ καὶ ἀδιαίρετοι, καὶ πολλαπλασιάσῃ αὐτὰς ἐπ' ἀλλήλας, διάστημα οὐ ποιήσεις, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ γενήσεται· ἅπαξ γὰρ α πάλιν α. ἐὰν δὲ λάβῃς β καὶ β καὶ πολλαπλασιάσῃς, οὐχ ἕτερος τῆς συνθέσεως γίνεται ἀριθμός. πᾶς μὲν γὰρ ἀριθμὸς πολλαπλασιαζόμενος <μείζων γίνεται ἢ συνθέμενος>[61] γ μὲν γὰρ καὶ γ ς, τρὶς δὲ τὰ γ θ καὶ ἐπὶ πάντων ὁμοίως· ἡ δὲ μονὰς συντεθειμένη μὲν εφ' ἑαυτὴν β ποιεῖ, α γὰρ καὶ α β, πολλαπλασιαζομένη δὲ ἑαυτὴν καὶ οὐδὲν ἄλλο γεννᾷ· ἅπαξ γὰρ τὸ

[60] The italics used in this translation and in the translations of the following two texts denote the portions which two or more of the three have in common. See p.118 below for a comparison.

[61] According to R. Hoche's notes, the manuscripts contain a lacuna at this point. I have suggested wording which is in keeping with the example which follows and with similar usages elsewhere by Philoponus (see below); Hoche prints a supplement offered by manuscript M, ἕτερόν τι ποιεῖ, in the lacuna.

α πάλιν ἐστὶν α· ἡ δὲ δυὰς μήτε μονὰς οὖσα, φυγοῦσα δὲ καὶ τὸ εἶδος τῶν ἀριθμῶν καὶ συντεθειμένη εἰς ἑαυτὴν καὶ πολλαπλασιαζομένη τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν γεννᾷ· β καὶ β δ, οὐδὲν ἔξωθεν ἐπαγομένη διάστημα, καθάπερ οἱ ἄλλοι ἀριθμοί.

This may be compared with the analogous texts in Recension II and in the commentary of Asclepius. Like Recension I, the latter two also derive from Ammonius' original commentary, but unlike Recension I neither contains either this (or the first) proof. Taking Recension II first (*In Nic.* II.vi.3: p. 143, lines 1–23):

20. "Indeed, neither when [a point is added] to a point" He said that combining one dimensionless thing with another dimensionless thing *does not produce a dimension, just as if someone adds nothing to nothing* he will not make anything other than nothing. The same appears to be the case for the monads. *For if you take two monads and you multiply them together, you will not produce a dimension*, that is you will not increase the monad *but the same thing again will be produced. For once one is one.* Likewise, the multiplying the monad by another number, for example 10, does not produce an increase but makes the 10 remain itself. So the monad is dimensionless through similarity with the point, ... For a point added to a point or points once again makes a point and is dimensionless, *but adding a monad to a monad makes 2* and added to two makes three and so on. See therefore that Nicomachus does not say that the monad is a point but possesses the character (λόγος) of a point, that is, it has similarity and analogy (ἀναλογία) towards it.

κ′ <ἀμέλει οὔτε σημείῳ> ἀδιάστατον, φησίν, ἀδιαστάτῳ συντιθέμενον οὐδὲν ποιεῖ διάστημα ὥσπερ οὐδ' εἴ τις τὸ οὐδὲν τῷ οὐδενὶ συντιθείη, ποιήσει τι ἀλλ' ἢ πάλιν οὐδέν. τὸ αὐτὸ φαίνεται καὶ ἐπὶ τῶν μονάδων. εἰ γὰρ λάβοις δύο μονάδας καὶ πολυπλασιάσεις αὐτὰς ἐπ' ἀλλήλας, διάστημα οὐ ποιήσεις τουτέστιν οὐκ αὐξήσεις τὴν μονάδα, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ πάλιν γενήσεται· ἅπαξ γὰρ τὸ α′, α′. ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλον τινὰ ἀριθμὸν ἡ μονὰς πολυπλασιάσασα, φέρ' εἰπεῖν τὸν ι′, οὐκ αὐξάνειν ποιεῖ, ἀλλ' αὐτὸν μένειν τὸν ι′. ἀδιάστατος ἄρα καὶ ἡ μονὰς καθ' ὁμοιότητα τοῦ σημείου ... σημεῖον μὲν γὰρ σημείῳ συντεθὲν ἢ σημείοις πάλιν σημεῖον ποιεῖ καὶ ἀδιάστατον, μονὰς δὲ μονάδι συντεθεῖσα β′ ποιεῖ καὶ δυσὶ τρεῖς καὶ ἐφεξῆς. ὅρα τοίνυν ὅτι καὶ ὁ Νικόμαχος οὐκ εἶπε τὴν μονάδα σημεῖον εἶναι, ἀλλὰ σημείου λόγον ἐπέχειν τουτέστιν ὁμοιότητα ἔχειν πρὸς ἐκεῖνο καὶ ἀναλογίαν.

Turning now to Asclepius' commentary on the same section of Nicomachus (II.vi.3: p. 58, col.B):

8. "but no dimension is generated": *For it will be the same and there will be no dimension within their arrangement. For if you take two monads, since they are equal to one another, for they are monads, and you multiply them, you*

will not produce a dimension, but the same thing will be produced; for once one is one. And again *if you take two and two and multiply them, another number is generated,* but the proportion is the same; for twice two is four. Now we are not enquiring about numbers but rather about ἀναλογία, so that in equality the same ratio (ἀναλογία) is preserved and nothing else is produced.

η' <οὐ μὴν διάστημα γεννᾶται τι> τὸ αὐτὸ γὰρ ἔσται καὶ οὐδὲν σχήσει διάστημα. εἰ γὰρ λάβοις δύο μονάδας, ἐπειδὴ ἴσαι εἰσὶν ἀλλήλαις, μονάδες γάρ, καὶ πολλαπλασιάσῃς, διάστημα οὐ ποιήσεις, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ γεννήσεται· ἅπαξ γὰρ μία μία. καὶ πάλιν ἐὰν λάβῃς δύο καὶ δύο καὶ πολλαπλασιάσῃς, ἄλλος μὲν γίνεται ἀριθμός, ἡ δὲ ἀναλογία ἡ αὐτή· δὶς γὰρ δύο τέσσαρες· νῦν δὲ οὐ περὶ ἀριθμῶν ζητοῦμεν, ἀλλὰ περὶ ἀναλογίας, ὥστε ἐν τῇ ἰσότητι ἡ αὐτὴ ἀναλογία φυλάττεται καὶ οὐ τίκτεται ἄλλο τι.

A comparison of the three versions reveals that all have basically the same core material in common. This is shown as the italicised text in each translation. However not all the italicised text is common to all three versions. The text which is common to all three, plus that which is common solely to Philoponus (Recension I) and Asclepius, must represent the original, brief notes of Ammonius' lecture from which the three are each independently descended. That is the following:

"*For it will be the same and there will be no dimension between them. For if you take two monads, since they are equal to one another, for they are monads, and you multiply them, you will not produce a dimension, but the same thing will be produced; for once one is one. And if you take two and two and multiply them, another number is generated* [or: *no other number is generated than their sum*]."

τὸ αὐτὸ γὰρ ἔσται [or: σχήσει or ποιεῖ] διάστημα. εἰ γὰρ λάβοις δύο μονάδας, ἐπειδὴ ἴσαι εἰσὶν ἀλλήλαις, μονάδαες γάρ, καὶ πολλαπλασιάσῃς, διάστημα οὐ ποιήσεις, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ γεννήσεται· ἅπαξ γὰρ μία μία. καὶ ἐὰν λάβῃς δύο καὶ δύο καὶ πολλαπλασιάσῃς, ἄλλος [or: οὐχ ἕτερος τῆς συνθέσεως] μὲν γίνεται ἀριθμός.

Although there is some text which Recensions I and II uniquely have in common,[62] we can see that Recension II is not a simple re-working of Recension I, but – at least in this part – a fresh commentary in its own right. Each version makes slightly different use of the common text. Each is independent of the others and surprisingly, each commentary transmits a slightly different lemma from the text of Nicomachus. This suggests that the original notes of Ammonius' lecture used by all three may have been

[62] The following is common to Recensions I and II alone and so is probably the work of Philoponus: "there will be no dimension, just as if someone adds nothing to nothing" (οὐδὲν ἔσται [or: ποιεῖ] διάστημα, ὥσπερ οὐδ' εἴ τις τὸ οὐδὲν τῷ οὐδενὶ συντιθείη).

transmitted at some stage in the margin of a text of Nicomachus, i.e. without lemmata.

The ἀναλογία to which Asclepius refers is that found in Nicomachus' text, the "ratio" within a series of equalities. The ἀναλογία to which Philoponus refers in Recension II is the analogy between the point and the monad. The λόγον (σημείου) of Philoponus' Recension I is clearly an echo of the ἀναλογία of Nicomachus but is more akin to the analogy of Philoponus' Recension II than to the numerical ratio of Asclepius. Asclepius stays closest to the underlying text of Nicomachus (and probably to the spirit of Ammonius), while Philoponus is more inclined to develop numerological concepts. Only in Recension I does this lead him to present a proof that the monad is not a number. As this proof is not found in the other versions, it cannot have originated from the core text of Ammonius' lectures on Nicomachus, but rather must have come from the pen of Philoponus himself which is consistent with his words, "we say".

The presence of a second proof in Philoponus' commentary *In Nic.* would appear to strengthen the argument that "the arithmetical discussions" refer to a commentary *In Nic.*, probably that of Philoponus, but the objections which we raised in the case of the first proof remain relevant. Furthermore, the existence of Asclepius' commentary on the *Introduction to Arithmetic* and a second one (Recension II) from the pen of Philoponus, neither of which contain these proofs, raises a further difficulty. If the Commentator's reference is a repetition from Philoponus' original commentary, would Philoponus have made such a reference knowing that not all commentaries *In Nic.* , including one of his own, provided such proofs?

Despite the scrutiny which the texts of *In DA 1, 2* and *3* have received, the fact that the second proof also occurs in Philoponus' *De Anima* commentary appears to have escaped notice. At *De Anima 1.2*, Aristotle reviews the opinions of his predecessors on the soul. There, he turns to the theories of those who sought to identify the properties of the soul with numbers. He says:[63]

"And in yet another account, mind is the one, knowledge is the two (for the two extends singly from the one), opinion is the number of the plane surface and perception is the number of the solid body. For the numbers are said to be the Forms themselves and the principles..."

ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμη δὲ τὰ δύο (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν), τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ. οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο ...

[63] *De Anima* 404b21-25; translation adapted from H. Lawson-Tancred, 134-5.

Philoponus takes this as a point of departure for a lengthy[64] numerological *excursus*. This includes a discussion of decadic numbers, perfect numbers, the properties of the number ten, the etymology of the number ten, and traditional numerological observations about the monad, dyad, triad and tetrad. H. D. Saffrey has described the first half of this section as "un long extrait ou mieux un résumé, qui contient un invraisemblable mélange d'éléments platoniciens et pythagoriciens."[65] Towards the end of this *excursus*, Philoponus explains why Aristotle speaks of "the number" of the plane surface and "the number" of the solid body when he had not previously spoken of "the number" of mind or knowledge This, he says, is because the monad and dyad are not numbers (*In DA1*, 80.1–14):

"The number of the plane surface": *We say* therefore that the one and the two are not numbers. Now, according to the definition of number which says that number is a multitude composed of monads, the dyad might even seem to be a number, but in truth this is not the case. For it is not a multitude of monads. For the multitude first begins with three. And again: every number multiplied by itself becomes greater than when added to itself; for example, three plus three becomes six, but thrice three is nine, and so for all numbers. But the monad on the other hand when multiplied is smaller than when added; for one and one is two but once one is one. And the dyad when multiplied and added is the same, for both two plus two and twice two produce four. Thus neither the monad nor the dyad is a number, so the first numbers are three and four, the one being odd and the other even. Monad and dyad are the principles of numbers."

<τὸν τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμόν> λέγομεν οὖν ὅτι τὸ ἓν καὶ τὰ δύο ἀριθμοὶ οὐκ εἰσι. κατὰ μὲν γὰρ τὸν ὁρισμὸν τοῦ ἀριθμοῦ τὸν λέγοντα ὅτι ἀριθμός ἐστι τὸ ἐκ μονάδων συναγόμενον πλῆθος δόξειεν εἶναι καὶ ἡ δυὰς ἀριθμός, τῇ δὲ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστιν· οὐ γάρ ἐστι πλῆθος μονάδων· τὸ γὰρ πλῆθος πρώτως ἐπὶ τοῦ τρία. ἄλλως τε πᾶς ἀριθμὸς πολλαπλασιαζόμενος μείζων γίνεται ἢ συντιθέμενος, οἷον τρία μὲν καὶ τρία ἓξ γίνεται, τρὶς δὲ τὰ τρία ἐννέα, καὶ οὕτως ἐπὶ πάντων. ἡ δὲ μονὰς ἔμπαλιν πολλαπλασιαζομένη ἥττων γίνεται ἢ συντιθεμένη· ἓν μὲν γὰρ καὶ ἓν δύο, ἅπαξ δὲ τὸ ἓν ἓν γίνεται· καὶ ἡ δυὰς δὲ πολλαπλασιαζομένη καὶ συντιθεμένη ἴση γίνεται· δύο γὰρ καὶ δύο καὶ δὶς τὰ δύο ἀμφοτέρως τέσσαρα γίνεται. οὐκ ἄρα ἀριθμὸς οὔτε ἡ μονὰς οὔτε ἡ δυάς· ὥστε πρῶτοι ἀριθμοὶ ἡ τριὰς καὶ ἡ τετράς, ὁ μὲν τῶν περιττῶν, ὁ δὲ τῶν ἀρτίων· μονὰς δὲ καὶ δυὰς ἀρχαὶ ἀριθμῶν.

If we were to assume that the Commentator is, or is reporting a version of the original lectures of, Philoponus, this arithmological excursus would be a natural candidate for "the arithmetical discussions". It is an arithmetical discussion. It contains a proof that the monad is not a number. We can be reasonably certain that the Commentator's audience could understand the reference to "the arithmetical discussions" as referring to this portion of Philoponus' commentary, if they had previously heard this, or a version of this, commentary *In DA1*.

[64] Approximately five pages of CAG text (*In DA1* 75.31–81.15)

[65] H. D. Saffrey, Le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres. Leiden, 2nd ed., 1971, 44-5 (referring to *In DA1* 76.1-78.26).

It has not previously been suggested that the Commentator's text may contain cross references to Philoponus *In DA1* or *2*. However, *In DA3* was clearly conceived as part of a larger commentary on the whole of *De Anima* as can be seen from two references that the Commentator makes to an earlier part of Aristotle's work and to an earlier part of his own commentary. In the first, at *In DA3* 446.5–6 (commenting on 424b22) the Commentator says, "Since in the previous part of the work he dealt at length with the vegetative and irrational soul, now he also wishes to speak to us concerning the rational soul" (Ἐπειδήπερ ἐν τοῖς προλαβοῦσι περὶ φυτικῆς καὶ ἀλόγου τὸν κάματον ἐποιήσατο, νῦν καὶ περὶ τῆς λογικῆς βούλεται εἰπεῖν ἡμῖν ψυχῆς). The "he dealt" must refer to Aristotle and the reference is to *De Anima 2* generally, but significantly Aristotle does not use the terms φυτική and ἄλογος to describe the types of soul which he discusses in *De Anima 2*. Rather, it is Philoponus who uses such terminology in his introductory remarks on *In DA2* (203.7–13; 267.5–6). We may wonder why the Commentator did not repeat Aristotle's actual terminology. The most likely answer is that the Commentator is actually recalling an earlier part of his (or Philoponus') commentary *In DA*.

In the second reference, at *In DA3* 570.12–14 (commenting on 432a15–7), the Commentator says: "If we recall at the beginning of the present treatise, he said that the natural philosophers defined the soul by reference to two capacities, the cognitive and that productive of motion in a space ..." (Εἰ μεμνήμεθα, κατ' ἀρχὰς τῆς παρούσης ἐλέγετο πραγματείας ὅτι πάντες οἱ φυσικοὶ δύο τούτοις ὁρίζονται τὴν ψυχήν, τῷ τε γνωστικῷ καὶ τῷ κατὰ τόπον κινητικῷ ...). The "he said" refers to Aristotle and *De Anima 1* 403b25ff. and the discussion which follows. However, once again, we find that Aristotle uses different terminology from that used by the Commentator: κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι (at 403b26-7) and κινητικὸν ... καὶ γνωριστικόν (at 404b28). Furthermore, Aristotle does not use οἱ φυσικοί to describe the natural philosophers he mentions; he calls them οἱ προγενέστεροι (403b28). But Philoponus, at *In DA1* (81.15–82.20), uses the same terminology as that of the Commentator (τὸ κινητικόν ... τὸ γνωστικόν) and he also refers to the natural philosophers as οἱ φυσικοί.[66] Once again, we must wonder why

[66] Cf. Simplicius *In De Anima* (CAG 11 5.21-2) who uses similar terminology but without reference to natural philosophers.

the Commentator did not use Aristotle's actual words, if it were the case that he was asking his audience to recall them. His "we recall" makes it certain that he had originally lectured on *De Anima 1* and that he assumes his audience had heard it. This and the use of Philoponus' terminology are signs that the Commentator is actually recalling his own (or Philoponus') words, delivered in an earlier part of the commentary.

That the Commentator's reference to "the arithmetical discussions" should find its counterpart in an earlier part of Philoponus' commentary In DA is clearly not without parallel. If this is an unexpected conclusion, it is useful to recall Blumenthal's observation that a reference may not be to the most obvious or best-known work in which a topic is treated and could equally be to a totally different work in which a discussion of that topic occurs.[67] As we have seen, Philoponus' numerous cross references within his *Physics* commentary provide an obvious parallel to the Commentator's words (*e.g.*, ἐδείξαμεν δὲ ἐν τοῖς περὶ τοῦ τόπου λόγοις *In Phys.* 688.33 and ὡς ἀποδέδεικται ἐν τοῖς ἀριθμητικοῖς λόγοις *In DA3* 457.25). All of this evidence is, however, merely consistent with the hypothesis that the Commentator is, or is reporting the lectures of, Philoponus. It does not require us to understand the Commentator's cross reference in this way, however plausible that may be. In any case, it scarcely exhausts the available evidence.

Philoponus stated that he proved that the monad is not a number "many times". We have seen that he gives two proofs in his commentary on Nicomachus (Recension I), one of which occurs in the context of a discussion where neither his source (i.e., Ammonius) nor Asclepius, nor he himself on another occasion (i.e., Recension II), did so. He also introduces a proof in his commentary *In DA1* to provide a relatively unnecessary explanation why Aristotle did not refer to the numbers one and two as "numbers". He uses the second proof a third time in his *Physics* commentary, again in a context where it appears to have been relatively unnecessary. In his discussion of time as the number or measure of movement, Aristotle raises the question of whether there is a smallest number (220a27–32): "For the smallest in terms of number is the one or the two, but in terms of size there is no smallest" (ἐλάχιστος γὰρ κατὰ μὲν ἀριθμόν ἐστιν ὁ εἷς ἢ οἱ δύο, κατὰ μέγεθος δ' οὐκ ἔστιν. 220a32–34). Taking this as his lemma, Philoponus comments (CAG 17 743.6–17):

"**<For the smallest in terms of number is the one or the two>** Not that the monad is a number, but as was said in the hypothesis,[68] that if someone thought the monad was a number, the monad would be the smallest number. By a certain argument, not even the dyad is a number. For if number should be defined as a multitude made up of monads, and for this reason the dyad should be considered a number, even so, that the dyad is not a number is refuted by an argument such as this: every number, *he says*, multiplied by itself becomes greater than when added to itself, just as 3 multiplied by itself makes 9 but added to itself makes 6, and so in the case of all numbers, but 2, when added to itself and multiplied by itself makes the same thing (for twice 2 is 4 and 2 plus 2 is 4) So in this way, the dyad is not a number, but the smallest number is 3."

<ἐλάχιστος γὰρ κατὰ μὲν ἀριθμόν ἐστιν ὁ εἷς ἢ δύο.> οὐχ ὅτι <ἡ> μονὰς ἀριθμός, ἀλλ' ὡς ἐν ὑποθέσει εἴρηται, ὅτι εἴ τις τὴν μονάδα ἀριθμὸν οἴοιτο, ἐλάχιστος ἂν εἴη ἀριθμὸς ἡ μονάς. κατά τινα γοῦν λόγον οὐδὲ ἡ δυὰς ἀριθμός. εἰ μὲν γὰρ ἀριθμὸς εἴη τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος, καὶ ἡ δυὰς ἀριθμός, ἀλλ' ἀναιρεῖται τὸ τὴν δυάδα εἶναι ἀριθμὸν λόγῳ τοιούτῳ· πᾶς ἀριθμός, φησί, πολλαπλασιαζόμενος ἐφ' ἑαυτὸν μείζων γίνεται ἢ συντιθέμενος, οἷον ὁ γ' πολλαπλασιαζόμενος ἐφ' ἑαυτὸν ποιεῖ τὸν θ' συντιθέμενος δε ποιεῖ τὸν ς', καὶ οὕτως ἐπὶ πάντων, ὁ δὲ β' καὶ συντιθέμενος ἐφ' ἑαυτὸν καὶ πολλαπλασιαζόμενος τὸ αὐτὸ ποιεῖ (δὶς γὰρ β' δ', καὶ β' καὶ β' δ')· ταύτῃ οὖν οὐκ ἀριθμὸς ἡ δυάς, ἀλλ' ἐλάχιστος ἀριθμὸς ὁ γ'.

Although he uses the second proof here principally to show that the dyad is not a number, by saying "*not even* the dyad" (οὐδὲ ἡ δυάς) he makes it clear that *a fortiori* this proof will show the same is true in respect of the monad. The ways in which he refers to this proof (τινα λόγον and λόγῳ τοιούτῳ) are also significant. These leave no doubt that he has a specific proof in mind, one which in particular refutes any suggestion that Aristotle might have considered the monad or dyad to be numbers. We should recall that the Commentator's comment at *In DA3* 457.24-5 (i.e., "Note that he (Aristotle) distinguished between unity and number ...") has the same objective. And like Philoponus (on *De Anima* 404b21), he assumes (also without comment) that Aristotle means the Neoplatonic monad when he refers to the one (ὁ εἷς).

Is this passage the work of Philoponus or merely a report of Ammonius by Philoponus? Philoponus' *Physics* commentary, like his commentaries *In DA* and *In Nic.*, is also ἀπὸ φωνῆς Ἀμμωνίου, and the statement "he says" (φησί) must refer to Ammonius. It cannot refer to Aristotle, who never said

[67] See p.98 and n.10, above.

[68] This is a reference to *Phys.* 206b32-3 where Aristotle says: "for in numbers, he (*scil.* Plato) does not admit either endless reduction (since the monad is the irreducible minimum (ἡ γὰρ μονὰς ἐλάχιστος)), or increase without limit, for the series of numbers stops at the decad" (P. H. Wicksteed, trans., Aristotle Physics (*Loeb Classical* Library). London 1929, 253).

any such thing. However, it is not the passage as a whole to which "he says" relates, but only the general rule about numbers, "πᾶς ἀριθμός ...". Philoponus invokes the authority of Ammonius here to lend weight to the proof, and this shows that Ammonius was Philoponus' source for it here. This should be compared with the passage from *In DA1*, quoted above, where Philoponus introduces the second proof with "we say" (λέγομεν). That is clearly more ambiguous; it may be Philoponus' work or it may derive from the original lecture of Ammonius.

Further evidence that the second proof originated with Ammonius can be found in Asclepius' commentary on the *Metaphysics*, itself yet another transcript of lectures by Ammonius. If what we have seen of his commentary *In Nic.* is anything to go by, Asclepius does not appear to have added much of his own to Ammonius' lecture notes, and the commentary on the *Metaphysics* is generally considered to be a reliable report of Ammonius.[69] In his critique of the Platonic theory of the Forms (*Metaph.* 990b17–20) Aristotle said that the arguments for the Forms undermine the principles of the ideas (ἀρχαὶ τῶν ἰδεῶν) by making them subordinate to numbers. Asclepius notes that the principles of the ideas are the monad and the dyad and to prove that the latter are not numbers, he says (CAG 6,2 78.13, 17–23):

"*We say*... that they are not numbers. For number is greater when multiplied (by itself) than when added, for example thrice three is nine and twice three is six. Accordingly, the monad is not a number, because multiplying it is less than if it is added; for when it is multiplied it remains itself, but when added it is doubled. And again, the number two, when it is added and when it is multiplied it stays the same. Thus they are not numbers."

καὶ λέγομεν ... ὅτι ἀριθμοὶ οὐχ ὑπάρχουσιν. ὁ γὰρ ἀριθμὸς μείζων ἐστι πολυπλασιαζόμενος ἤπερ συντιθέμενος, οἷον τρὶς τρία ἐννέα, δὶς τρία ἕξ. ἡ οὖν μονὰς οὐκ ἔστιν ἀριθμός· πολυπλασιαζομένη γὰρ ἥττων ἐστὶν ἢ εἴπερ συντίθεται· πολυπλασιαζομένη γὰρ μένει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, συντιθεμένη δὲ διπλασιάζεται. πάλιν δὲ καὶ ὁ δύο ἀριθμὸς καὶ συντιθέμενος καὶ πολυπλασιαζόμενος ὁ αὐτὸς μένει. ὥστε οὐχ ὑπάρχουσιν ἀριθμοί.

[69] For the view that Asclepius brought little to his transcripts of Ammonius, cf. WESTERINK (1990) 326; and K. VERRYCKEN, The Metaphysics of Ammonius son of Hermias" in R. SORABJI, ed., Aristotle Transformed. London 1990, 204 ("we may ... assume that the statements in the first person plural render Ammonius' viewpoint."). Compare also the portion of Asclepius *In Nic.* with the text which derived from Ammonius, pp. 117-8, above. It is unfortunate that Philoponus' version of Ammonius' commentary *In Metaph.* is not extant to provide us with a second opportunity to examine the work of Ammonius within the works of his two students.

In this commentary, Asclepius (Ammonius) speaks in the first person plural (i.e., "we say"). Aristotle is reported in the third person singular. We have seen that Ammonius did not include the second proof in his commentary on Nicomachus, so Asclepius could not have obtained it from that source. Unless we are to suppose that there was another commentary (now lost) by Ammonius which contained the second proof and with which Asclepius was acquainted, the simplest explanation is that this is a report of Ammonius and not an addition by Asclepius.

Although Ammonius appears to have been the immediate source of the second proof for Asclepius and Philoponus, it is likely that Ammonius himself received it from Proclus. Ammonius, who is known for his interest in geometry, studied under Proclus in Athens.[70] We have already seen that Proclus used the traditional observations about the first three numbers in his commentary on Euclid, and we can be confident that Ammonius will have met them there, if not in a commentary on Nicomachus. There is no firm evidence that Proclus ever lectured on Nicomachus.[71] However, Proclus' biographer, Marinus, informs us that Proclus was a great admirer of Nicomachus and that he had once dreamt that he had the soul of Nicomachus.[72] In light of this it would be surprising if he had never lectured on Nicomachus. We have already seen that these observations about the monad, the dyad and numbers also occur in Iamblichus' commentary *In Nic.* and that may have been Proclus' source.

The author who most frequently sought to prove that the monad is not a number was Philoponus. Why he had such a remarkable interest in the non-numerical monad and why he should have devoted any time at all to a text like the *Introduction to Arithmetic*, particularly after 529, need to be considered before we pass on to examine some later authors. We may start by recalling that Philoponus' interest in arithmology is typical of a widespread phenomenon in late antiquity. Furthermore, his interest in arithmological matters was not confined to his philosophical writings.[73] His wish to maintain that the monad is not a number cannot be unrelated to the frequent use of "monad" by Christian authors, particularly those most

[70] Damascius *Vitae Isidori Reliquiae*, ed. C. ZINTZEN, Hildesheim 1967, 109-10 (*Epit. Phot.* 79 and *Excerpta Suidae* 127).

[71] As demonstrated by WESTERINK (1964) 526-8.

[72] Marinus, *Vita Procli* (ed. R. MASULLO, Napoli 1985) p.85, lines 700-1.

[73] For example, his *De Opificio Mundi*, a commentary on *Genesis*, contains an arithmological account of the number seven as part of his explanation of why God rested on the seventh day. (W. REICHARDT, ed., *De Opificio Mundi*, Leipzig 1897, 306.5-308.5.)

influenced by Neoplatonism, in their descriptions of God and the Trinity.[74]

For example, Evagrius Ponticus (fourth century) used the concept of the non-numerical monad in his argument against those who said that Christians were tritheists. He said that "number pertains solely to quantity and quantity is joined as an attribute to corporeal nature; so number is an attribute of those things which have a corporeal nature ... whereas monad and henad are attributes of a substance that is simple and unlimited (*i.e.*, not corporeal)" (ὁ γὰρ ἀριθμός ἐστι τοῦ ποσοῦ, τὸ δὲ ποσὸν τῇ σωματικῇ φύσει συνέζευκται. ὁ γὰρ ἀριθμὸς τῆς σωματικῆς φύσεως ... ἡ δὲ μονὰς καὶ ἑνὰς τῆς ἁπλῆς καὶ ἀπεριλήπτου οὐσίας ἐστὶ σημαντική.) He concludes, "For God being one and being in each (member of the Trinity) unifies all; and number is destroyed by the indwelling of the monad" (εἷς γὰρ ὢν ὁ Θεός, ἐν ἑκάστῳ γινόμενος, ἑνοῖ τοὺς πάντας· καὶ ἀπόλλυται ὁ ἀριθμὸς τῇ τῆς μονάδος ἐπιδημίᾳ).[75] For Christian writers, then, the non-numerable monad was more than just a part of number symbolism. It was a mathematical paradigm of an undifferentiated unitary principle that is wholly distinct from both the plurality in creation of which it is the source and also from the plurality of persons in which it is manifested. It offered an analogy to the Trinity as "one God" in a way which countered both Arianism and tritheism (the latter a heresy of which, ironically, Philoponus was later accused.)

The *De Opificio Mundi* shows that Philoponus used the idea of the monad in just this way. There, Philoponus explains why "Moses" (at Genesis 1.5) called the first day of creation "one day" (ἡμέρα μία) and not "the first day".[76] The reason he raises the matter was probably out of concern that creation might be called into question if the first day of creation were not, in fact, the "first day" (*i.e.*, that there had been days which preceded creation). Following the observation that some say it is a peculiarity of the Hebrew language to call the first day of the week "one day" (or possibly "day one"), he proceeds to an explanation or greater distinction (φιλοτιμιώτερον) that is reminiscent of Evagrius. He says "first", "second" and "third" are terms used of things which can be differentiated from one another. But it is not correct to speak in this way of things which are not differentiated amongst themselves, such as days. Days are not differentiat-

[74] So Origen, *De principiis* I 1.6; Ps. Dionysius, *De divinis nominibus*, PG 3, 212C and *De cael. hier.*, PG 3, 820D; and Maximus Confesor, *Ambigua* 10, PG 19, 1185B-C.

[75] Originally thought to be Basil's Letter 8 but now usually regarded as a genuine work of Evagrius. (R.J. Deferrari, ed. and transl., St. Basil The Letters (*Loeb Classical Library*). London 1961, Letter VIII, pp. 52 and 74.)

[76] *De Opificio Mundi* 107.3-108.16. *Septuaginta* 1.8 (ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1935) has ἡμέρα δευτέρα for the second day.

ed from one another inasmuch as every day is defined as a successive rising and setting of the sun. The creation of the sun and its initial rising and setting established the first day (i.e., "one day"), and it is this paradigmatic day which has generated all successive days. "Therefore", he says, "since there is no difference between days but, as I said, the first one revolving produces the others, so then it is reasonable that Moses called that day "one" and not "first", inasmuch as it is generative of all the others successively; in the same way, the monad is unitary and by its own revolution generates the numbers successively." ἐπεὶ οὖν τῶν ἡμερῶν οὐκ ἔστι διαφορά, ἀλλ' ὡς εἶπον μία ἡ πρώτη τὰς ἄλλας ἀνακυκλουμένη ποιεῖ, εἰκότως ἄρα μίαν αὐτὴν καὶ οὐ πρώτην ὠνόμασε Μωϋσῆς, ἅτε δὴ τῶν ἑξῆς ἁπασῶν οὖσαν γεννητικήν, ὡς καὶ ἡ μονὰς μία ἐστὶ τῇ ἰδίᾳ ἀνακυκλήσει τοὺς ἑξῆς ἀριθμοὺς γεννῶσα.[77]

The *Prolegomena Philosophiae*

After Philoponus, the second proof reappears in the *Prolegomena Philosophiae*, the introductory series of lectures with which the commentaries on Porphyry's *Isagoge* began. Those of Ps. Elias and David give an account of why the monad and the dyad are not numbers within larger, systematic discussions of the properties of the numbers one to ten. These short *theologoumena arithmeticae* contain much material which has its ultimate origin in the *Introduction to Arithmetic* and the *Theologoumena Arithmeticae*, and their inclusion in the *Prolegomena Philosophiae* shows that by the end of the sixth century, arithmology was a well-entrenched part of the introductory philosophical curriculum.[78] We have already seen that τὰ ἀριθμητικά might have been used as a gloss for a *theologoumena arithmeticae*, and we must now consider whether "the arithmetical discussions" could be a reference to this sort of text in a *Prolegomena Philosophiae*.

David presents his *theologoumena arithmeticae* following on from his explanation as to why are there four types of definition of philosophy. This is one of the standard questions dealt with in the *Prolegomena Philosophiae*. After explaining the importance of the number four and the Pythagoreans'

[77] *De Opificio Mundi* 108.15-6. B. Tatakis (La philosophie byzantine. Paris 1949, 48) was the first to draw attention to this passage.

[78] The *Theologoumena Arithmeticae* of Ps. Iamblichus was clearly known to David, as can be seen from the two direct (but unattributed) quotations from that work which he reproduces in the arithmological section of his *Prolegomena Philosophiae* (David *Prol. Phil.* 49.11-14 = *Theol. Arith.* 1.4-8 ; and David *Prol. Phil.* 50.4-7 = *Theol. Arith.* 9.4-7).

reverence for it, he observes that this is a suitable point at which to provide an account of the numbers from one to ten. In so doing he distinguishes himself from other commentators who provide their discussion of the numbers one to ten following on from their explanation as to why there are six definitions of philosophy, another of the standard questions (CAG 18,2 49.8–11:

"Whereas in the preceding lectures we gave an arithmetic reason showing why there are six definitions of philosophy, the commentators take that place (in their lectures) as their point of departure and proceed to discourse concerning the numbers of things that exist up to ten, and say that monad is derived from "to remain" ..."

Ἐπειδὴ ἐν τοῖς προλαβοῦσιν εἰρήκαμεν ἀριθμητικὴν αἰτίαν δεικνύουσαν διὰ τί ἓξ εἰσιν οἱ τῆς φιλοσοφίας ὁρισμοί, ἐντεῦθεν λαβόντες οἱ ἐξηγηταὶ ἀφορμὴν ἔρχονται καὶ διαλαμβάνουσι περὶ τῶν ἀριθμῶν τῶν ὄντων μέχρι τῆς δεκάδος, καί φασιν ὅτι μονὰς λέγεται παρὰ τὸ μένειν· ...

There are extant *Prolegomena Philosophiae* from Ammonius, Elias, David, Ps. Elias, and David the Invincible (the latter in an Armenian translation from a Greek original). Neither Ammonius nor Elias give an account of the numbers one to ten, so this topic must have been introduced into the *Prolegomena Philosophiae* some time after Elias. David's reference to "the commentators", implies that there were a number of lecturers on the *Prolegomena Philosophiae* before him and possibly contemporary with him who also included an account of the first ten numbers (a *theologoumena arithmeticae*) in their lectures.

David continues (49.23–50.3):

"We will demonstrate that the monad is not a number, having said a few things by way of introduction. It should be known that, in the case of numbers, when we use the preposition "by" it is multiplication that is signified, such as five by five is twenty five (instead of five times five), and again three by three is nine (instead of thrice three); but when it is the conjunction "and" that we use, it is addition that is signified, such as three and three is six, and four and four is eight. These things being so, numbers multiplied by themselves result in a greater number than numbers added to themselves, such as thrice three is nine but three and three is six. So then, multiplying three by itself results in the number nine but adding results in the number six and nine is greater than six. And again, four times four is sixteen, but four and four is eight. So, conversely, if the monad when added to itself results in a greater number than when multiplied, it is clear that it is not a number; for one times one is one, but one and one is two."

ὅτι μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ μονὰς ἀριθμός, δείκνυμεν ὀλίγα τινὰ προειπόντες. ἰστέον ὅτι ἡνίκα ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τὴν ἐπὶ πρόθεσιν λέγομεν, πολυπλασιασμός ἐστιν, οἷον πέντε ἐπὶ πέντε εἰκοσιπέντε (ἀντὶ γὰρ τοῦ πεντάκις πέντε), καὶ πάλιν τρία ἐπὶ τρία ἐννέα (ἀντὶ γὰρ τοῦ τρὶς τρία), ἡνίκα δὲ ὁ καί σύνδεσμός ἐστιν, σύνθεσίς ἐστιν, οἷον τρία καὶ τρία ἕξ, τέσσαρα καὶ τέσσαρα ὀκτώ. τούτων οὖν οὕτως ἐχόντων οἱ ἀριθμοὶ πολυπλασιαζόμενοι ἐφ᾽ ἑαυτοὺς μείζονα ἀριθμὸν ἀποτελοῦσιν ἤπερ συντιθέμενοι ἑαυτοῖς, οἷον τρὶς τρία ἐννέα, τρία δὲ καὶ τρία ἕξ· ἰδοὺ δὴ πολυπλασιασθεὶς μὲν ὁ τρία τὸν ἐννέα ἀριθμὸν ἀπετέλεσε, συντεθεὶς δὲ τὸν ἕξ, ὁ δὲ ἐννέα μείζων ἐστὶ τοῦ ἕξ. καὶ πάλιν τετράκις τέσσαρα δεκαέξ, τέσσαρα δὲ καὶ τέσσαρα ὀκτώ. εἰ ἄρα οὖν ἡ μονὰς ἐκ τοῦ ἐναντίου συντιθεμένη μείζονα ἀριθμὸν ἀποτελεῖ ἤπερ πολυπλασιαζομένη, δῆλον ὅτι οὐκ ἔστιν ἀριθμός· καὶ γὰρ ἅπαξ μὲν μία μία ἐστίν, μία δὲ καὶ μία δύο.

This is a relatively long-winded version of what we have seen dealt with more briefly by Philoponus and Asclepius, and he proceeds in the same fashion, and with the same proof, when he treats the dyad. David's observations about prepositions and conjunctions are not found in Philoponus ("the grammarian"), but they also occur in Ps. Elias' account, as well. His δείκνυμεν is paralleled in Ps.Elias (δέδεικται: see below), in Philoponus *In Nic.* (ἐδείξαμεν: see above) and the Commentator's ἀποδέδεικται.

The beginning of Ps. Elias' *Prolegomena Philosophiae* is lost and the extant text opens with a lengthy treatment of arithmetic in general which has no parallel in David. This arithmetical section covers even, odd, perfect, deficient, superperfect, masculine and feminine numbers. It forms part of his treatment of the question why there are six definitions of philosophy. After giving us two lengthy "arithmetical reasons", he moves on to an account of the first ten numbers, beginning with the monad (9.14 and 18):

"Since we are speaking of numbers in general, it is sensible for us to provide a systematic treatment of each number starting from the monad up to the decad ... The monad itself is not a number; for every number when multiplied is made larger than when added, but the monad is made larger when added, and when multiplied it remains the same, for example one (multiplied) by one is one, but one and one is two. For the "by" is a preposition signifying multiplication, but the "and" is a conjunction signifying addition. Thus it is demonstrated that the monad is not a number ..."

Ἐπεὶ δὲ ὅλως ἀριθμῶν ἐμνημονεύσαμεν, εὔβουλον ἦν ἀρξαμένους ἡμᾶς ἀπὸ μονάδος ἄχρι τῆς δεκάδος ἕκαστον ἀριθμὸν τεχνολογῆσαι ... αὕτη δὲ ἡ μονὰς οὐκ ἔστιν ἀριθμός· πᾶς γὰρ ἀριθμὸς πολυπλασιαζόμενος πληθύνεται ἢ συντιθέμενος, ἡ δὲ μονὰς συντιθεμένη πληθύνεται, πολυπλασιαζομένη δὲ ἡ αὐτὴ μένει, οἷον ἓν ἐπὶ ἓν γίνεται α΄, ἓν δὲ καὶ ἓν β΄ γίνονται. ἡ γὰρ "ἐπὶ" πρόθεσις πολυπλασιασμοῦ ἐστιν, ὁ δὲ "καὶ" σύνδεσμος συνθέσεως. δέδεικται οὖν ἡ μονὰς ἀριθμὸς μὴ οὖσα ...

Ps. Elias follows the procedure which David attributes to the "the commentators" and it is possible that Ps. Elias may have been one of "the commentators" to which David refers. If true, this would appear to place Ps. Elias before David. Otherwise, we must suppose that he ignored (or was unaware of) David's innovation and reverted to the arrangement of this material adopted by the previous "commentators". Ps. Elias and David do not appear to depend upon one another but rather upon a common source.[79] Their common source will have been one of "the commentators". As Ps. Elias and David both include the second proof in their *theologoumena arithmeticae* , they will have derived it from their common source, which suggests that it was in general use by "the commentators" and had been for some time.

The *Prolegomena Philosophiae* of David the Invincible contains an arithmetical section but does not contain a *theologoumena arithmeticae*. Following on from a discussion of why there are six definitions of philosophy (i.e. like Ps. Elias and "the commentators" but unlike the Greek text of David), he provides a short piece on even and odd numbers:[80]

"And so, since when speaking of numerical causes in the previous discussions we said why there are in all six definitions of philosophy, now it should also be known that there are two kinds of numbers – even numbers and odd numbers ... The common origin for even and odd numbers is one and for even numbers [alone] it is two. But some doubt this: "How can two be the origin when it is itself a number?" We reply that is not a number, for it does not possess the characteristics of numbers; for when a number is multiplied [by itself] it produces a higher number than when it is added [to itself]. For example, thrice three is nine, while three plus three is six. Hence, it makes a higher number – nine – when it is multiplied than the number – 6 – when it is added. But two is not like this, since the same number – four – results when one performs multiplication and addition: for twice two is four and two plus two is four. Therefore it is clear that two is not a number but only the origin of [even] numbers."

This is not the place to consider the relationship between the extant Greek texts of David and Ps. Elias and the Armenian text of David the Invincible. What is important is to note that, even though it lacks a *theologoumena arithmeticae*, David the Invincible's arithmological section

[79] See WESTERINK in Pseudo Elias, p.xvi; and M. ROUECHÉ, The Definitions of Philosophy and a New Fragment of Stephanus the Philosopher. *JÖB* 40 (1990) 126.

[80] B. KENDALL, and R. W. THOMSON, tr. and comm., Definitions and Divisions of Philosophy by David the Invincible Philosopher. Chico, California, 1983, 113.

reproduces a version of the second proof. That David the Invincible did not consider the monad to be a number is implicit from his definition of number, although like Philoponus in his *Physics* commentary, he does not actually say so. The evidence of David the Invincible further strengthens our suggestion that the second proof was a regular feature of the *Prolegomena Philosophiae*.

Could the *Prolegomena Philosophiae* be "the arithmetical discussions" to which the Commentator refers? Those of David, Ps. Elias and David the Invincible contain arithmological material and similar versions of the second proof. Students of Ps Elias and the two Davids (and probably "the commentators") will almost certainly have encountered this proof for the first time in these lectures because the *Prolegomena Philosophiae* was the most elementary course of lectures which a philosophy student attended. It is not unreasonable, therefore, to consider that the arithmetical sections of the late *Prolegomena Philosophiae* might be "the arithmetical discussions" to which the Commentator referred.

Furthermore, Mme. Wolska-Conus has argued for the common identity of Ps. Elias, Stephanus[81] and the Commentator.[82] If true, the Commentator (*i.e.*, Ps. Elias=Stephanus) may be referring to his own *Prolegomena Philosophiae*. This would settle not only the question of the cross reference but also the identity of the Commentator. Against these hypotheses, we must set the same objections that we have raised earlier. In the present case, there are five extant *Prolegomena Philosophiae*, two of which (those of Ammonius and Elias) have neither a *theologoumena arithmeticae* nor a proof that the monad is not a number. We cannot say which of these the audience of *In DA3* would necessarily have attended and there is nothing that requires us to associate "the arithmetical discussions" with the *Prolegomena Philosophiae* generally or with any particular *theologoumena arithmeticae* in the *Prolegomena Philosophiae*.

Additional difficulties arise from the manner in which these authors refer to their own texts. Ps. Elias called his *Prolegomena Philosophiae* τὰ προτέλεια τῆς σοφίας and τὰ προτέλεια τῆς φιλοσοφίας (23.22 and 24.1). David similarly refers to his *Prolegomena Philosophiae* as τὰ προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας (CAG 18,2: 79.29). David the Invincible's text (in translation) concludes: "Thus end the prolegomena of philosophy ...".[83] If these

[81] He is known from citation to have been the author of a *Prolegomena Philosophiae* and may have been the common source for Ps. Elias and David: See M. ROUECHÉ, 121-8.

[82] WOLSKA-CONUS (1989) 69–82.

[83] David the Invincible, p. 159.

texts were known in antiquity as προτέλεια or προλεγόμενα, then it is difficult to imagine that a commentator (especially one who had written his own *Prolegomena Philosophiae*) would have referred to them in any other way.

Conclusions

We have seen that the Commentator's reference to "the arithmetical discussions" is concrete and specific. It presumes his audience will readily recognise the work to which he refers. "The arithmetical discussions" must be either a title of a specific work, a short-hand description or gloss for a specific work or a text within some larger work which would have been immediately recognisable by a student as "arithmetical". It has been customary to consider "the arithmetical discussions" to be a work on arithmetic, and the principal candidate has always been Nicomachus' *Introduction to Arithmetic* or a commentary on it. But neither Nicomachus' *Introduction to Arithmetic*, nor the commentaries on it, nor the *Theologoumena Arithmeticae*, nor the *Prolegomena Philosophiae*, nor even Aristotle's *Metaphysics*, *Physics*, or *De Anima* or the commentaries on them are ever referred to in this way. If the Commentator's reference is the sole instance of such usage, we can hardly be certain that his audience would have understood his meaning. It is also possible that "the arithmetical discussions" might refer to a *theologoumena arithmeticae*, but there are no apparent grounds for favouring any one of these texts over any of the others.

"The arithmetical discussions" must contain a proof that the monad is not a number. As far as the *Introduction to Arithmetic* of Nicomachus is concerned, it does not seek to prove that the monad is not a number, but only that it is an ἀρχή. Nor do the *Metaphysics*, the *Expositio Rerum Mathematicarum*, nor the *Theologoumena Arithmeticae* or attempt any real proofs. We first encounter proofs that the monad is not a number in the sixth century commentaries, but these proofs are never attributed to Nicomachus or Aristotle.

Our evidence shows that Philoponus, and Ammonius as transmitted by Philoponus and Asclepius, frequently made use of proofs that the monad is not a number. In the commentaries transmitted by Philoponus, this appears to have been done for the same reason that the Commentator made his reference to "the arithmetical discussions". Both were concerned to acquit Aristotle of any possible charge that he considered the monad to be a number, a natural objective for any Neoplatonic commentator.

The proof which was used most widely was the one we have called the second proof. It occurs once in a purely mathematical work (Philoponus *In Nic.* (Recension I)), three times in *Prolegomena Philosophiae* (David, Ps. Elias and David the Invincible), and three times in commentaries on Aristotle (Asclepius *In Metaph*, Philoponus *In Phys.* and Philoponus *In DA1*). If the Commentator had a particular proof in mind, it was almost certainly this one. If the Commentator's audience had had prior acquaintance with any particular proof, again it is most likely to have been this one. If the Commentator's audience were likely to associate this proof with any one lecturer, it is most likely to have been Philoponus. Perhaps the most attractive candidate for "the arithmetical discussions" is the arithmological *excursus* in Philoponus *In DA1*. That commentary has the closest natural relationship with *In DA3*, both as regards the cross reference that the Commentator makes to *De Anima 1* (and in all likelihood to his own commentary on it) and also as regards the manuscript tradition. If correct, Lautner's suggestion that the Commentator was a "disciple" of Philoponus is further strengthened. But however attractive this hypothesis may be, it is impossible to prove as there is nothing which undermines the possible claims of any of the other texts we have examined.

With seven different commentators (Ammonius, Asclepius, Philoponus, Stephanus, David, Ps. Elias and David the Invincible), seven texts (*In Nic.*, *In DA*, *In Metaph.*, *In Phys.*, and the various *Prolegomena Philosophiae*) and two different proofs from which to choose, there is no conclusive evidence which enables us to say with certainty that any one of these texts is uniquely "the arithmetical discussions" and that all the others are not. Surely, the Commentator and his students will have been in the same situation. He will have intended, and they will have understood, his cross reference to refer not to a particular text by a particular author, but generally to the standard arithmological proofs which were regularly used by most commentators throughout the sixth century. These were "the arithmetical discussions".

STANLEY E. PORTER AND WENDY J. PORTER / HAMILTON, ONTARIO

P. VINDOB. G 26225: A NEW ROMANOS MELODUS PAPYRUS IN THE VIENNA COLLECTION[1]

With one plate

Discoveries of papyri and parchments of the major Christian Greek poet of the sixth century, Romanos Melodus, have been few. Little is known of Romanos's life, apart from the fact that he lived in the sixth century. It appears to have been established that he was born at the end of the fifth century in Emesa in Syria, was deacon in the Church of the Resurrection in Beirut, and then came to Constantinople, where he died and was buried in the Church of the Virgin, sometime after A.D. 555, since he refers to earthquakes in that city, the last occurring at this time, but before A.D. 565.[2] Romanos was known to write what in the ninth century came to be called cantica (kontakia). These are versified sermons set to music, each with a number of metrically identical acrostic stanzas using a common refrain, preceded by a prelude in a different meter.[3] The meter is not classical, but relies upon accentuation, with its rhythm established through the number of syllables in each metrical unit.[4] There are various theories on how the kontakia were delivered, but musical notation does not survive on any of the papyri found to date, only on manuscripts from the thirteenth century and later.[5] According to Maas and Trypanis, eighty-five

---

[1] We sincerely wish to thank Professor Dr. Hermann Harrauer, Director, for his hospitality, generosity and support of our work in the discovery and publication of this papyrus in the Papyrussammlung of the Österreichische Nationalbibliothek. We wish also to thank Dr. Bernhard Palme for his indispensable help in this task.

[2] See P. Maas – C. A. Trypanis, Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina. Oxford 1963 (repr. 1997), xv–xvii; J. Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode. Hymnes I–V (*SC* 99, 110, 114, 128, 283). Paris 1964–1981, vol. I, pp. 13–14. C. A. Trypanis suggests a date before A. D. 562 in his Fourteen Early Byzantine Cantica. Vienna 1968, 10 n. 5.

[3] Maas – Trypanis, Sancti Romani xi; cf. Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode vol. I, pp. 15–18.

[4] Maas – Trypanis, Sancti Romani 511.

[5] Maas – Trypanis, Sancti Romani xi–xii.

of Romanos's kontakia have survived, although it is not certain how many of these are authentic and how many are spurious.[6]

To date, there have been three papyrus/parchment manuscripts of Romanos identified, to which now P. Vindob. G 26225 should be added as a fourth. Interestingly, all four of the papyrus/parchment manuscripts belong to the Austrian National Library, which also houses one of the important medieval codexes with Romanos's kontakia in it (Cod. Vind. Suppl. gr. 96 [twelfth century]).[7] The first papyrus of Romanos published was P. Vindob. G 29430 recto,[8] a sixth- or seventh-century papyrus later identified as a small portion of canticle 46 stanza 6 (Maas – Trypanis).[9] The second Romanos papyrus to be published was P. Amst. I 24 (= P. Amst. inv. no. 198) = P. Vindob. G 26216,[10] later identified for the recto as a small sixth- or seventh-century papyrus portion of canticle 2 stanzas 6 and 8 (Maas – Trypanis).[11] The third manuscript is a parchment of Romanos, P. Vindob. G 26068 flesh side,[12] again later identified as a small seventh- or eighth-century parchment portion of canticle 14 prooemium and stanza 1 (Maas – Trypanis).[13] The fragmentary nature and limited size of these papyri/parchments means that our identification of P. Vindob. G 26225 as

[6] Maas – Trypanis, Sancti Romani xvii.

[7] On the manuscripts, see Maas – Trypanis, Sancti Romani xxv–xxviii; Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode vol. I, pp. 24–33.

[8] H. Oellacher, with H. Gerstinger – P. Sanz, Griechische Literarische Papyri II (*MPER* N.S. III). Baden bei Wien 1939, 68–69, no. 41.

[9] P. Maas, Romanos auf Papyrus. *Byz* 14 (1939) 381; G. Zuntz, The Romanos Papyrus. *Journal of Theological Studies* N.S. 16 (1965) 463–468. On dating, see K. Aland – H.-U. Rosenbaum, Repertorium der griechischen christlichen Papyri. II. Kirchenväter–Papyri. Teil 1: Beschreibungen. Berlin 1995, 561, KV 85.

[10] R. P. Salomons – P. J. Sijpesteijn – K. A. Worp, Die Amsterdamer Papyri I (P. Amst. I) (*Studia Amstelodamensia ad epigraphicam, ius antiquum et papyrologicam pertinentia* XIV). Zutphen, Holland 1980, 48–49, no. 24. This papyrus, although published in the Amsterdam collection, is actually part of the Vienna collection, and is now housed there again.

[11] T. Brunner, P. Amst. I 24: A Romanus Melodus Papyrus. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 96 (1993) 185–189. Brunner contended that one could not match the verso with any known text of Romanos (p. 185). However, Aland and Rosenbaum claim to have identified the small parts of the lines with parts of stanzas 12 and 13, although they must read a number of letters differently than in the *editio princeps* (Repertorium 566). On dating, see Aland – Rosenbaum, Repertorium 563, KV 86.

[12] K. Treu – J. Diethart, Griechische literarische Papyri christlichen Inhaltes II (*MPER* N.S. XVII). Vienna 1993, 77–78, no. 41.

[13] C. E. Römer, Romanus Melodus auf einem Wiener Pergament. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 109 (1995) 298–300.

part of canticle 16 stanzas 6–10 (Maas – Trypanis) of the writings of Romanos Melodus, as described below, is apparently the first time that publication and identification of his work have gone hand-in-hand. This is also the single largest papyrus/parchment manuscript of Romanos to so far be discovered and published. Examination of all the papyri confirms that they are all from different manuscripts.

P. Vindob. G 26225 is a light coloured papyrus with dark black ink on the recto of the papyrus where the ink is still visible (the verso is blank, which can be explained along several lines, including its being a single selection, possibly for private or liturgical use). Unfortunately, the papyrus has been abraded in a large number of places (especially lines 1–6, 13–16 and 20), with only the merest traces of ink to be found on a number of lines, as well as there being apparent but undecipherable marks of ink between a number of these lines. As a result, in some instances letters can only be deciphered by close first-hand observation of impressions made by the letters when they were written on the papyrus, a feature not easily seen on the photograph. The papyrus is also broken away in numerous places, with holes in a number of lines and a ragged left-hand side, compared to the relatively straight right-hand side. Since this is the right-hand side of what was at one time a large page, there are a number of blank lines, probably resulting from shorter lines at the ends of cola. There are also a number of lines where the lettering ends short of the right edge, indicating that this is the end of the line and the beginning of the right margin. The hand is a small, neat and squarish sloping majuscule, with only a few instances of the letters being connected (e.g. ψι). Most of the letters are written on their line, apart from descending verticals of such letters as υ and ψ. The υ is particularly elegant, with a long sweeping tail. The strokes are consistently written, without varying thickness between verticals and horizontals. There are no accentuation marks or other marks of punctuation, apart from one instance of diaeresis over υ in line 8. The scribe used nomina sacra in a number of places, as indicated below. According to the records of the Papyrus Collection of the Austrian National Library the piece of papyrus was examined by Carl Wessely, who dated it to the seventh century. Examination of the hand in comparison with others seems to indicate to us a date of the sixth to seventh centuries.[14] The hand is the most delicate and smallest of those used on any of the Romanos papyri discovered to date.

[14] See the discussion in G. Cavallo – H. Maehler, Greek Bookhands of the Early Byzantine Period A.D. 300–800 (*Institute of Classical Studies Bulletin Supplement* 47). London 1987, nos. 46 and 53.

Due to the fragmentary nature of this papyrus, and the textual variants that it seems to include, we provide (1) a diplomatic transcription, (2) a reconstructed reading text of this portion, and then (3) an attempted reconstruction of stanzas 6–10 of the canticle.[15]

P. Vindob. G 26225 — 7.2 cm. × 18.2 cm.
Provenance unknown — 6th–7th century

1. Diplomatic Transcription

Recto:

→]..ρισ̣..υ̣..μ̣ο̣υονο̣μ̣.ς [
]κ̣̅σ̅δ̣̅α̅δ̅[ ]//////η̣μ̣ε̣ν̣[
] φα̣ι̣δ̣ροσμ̣εν[
]////////////////////// υ̣ν̣///[
]///////////////////////////[
]υ.δ̄..[ ]χο̣μ̣ε̣ν̣ο̣ς.[
>————————————————
].ω̣καθ̣ισα̣ισ̣ε̣αλλως [
]..υκρατουσσουοϋμνος [
] νυψιστοισσωσον̣ [
].υμ.ν.ικι̣νησου [
]
].μεροναπ̣α[ ]τ̣ο̣υ [
]α̣υτο̣υ [
] παν.ε̣[ ]ε̣ι̣δ̣.ς [
]...ο̣..ν̣ο̣..ν̣α̣...ε̣ [
]//////////////////////[
]τ̣ο̣νδ̣ι̣κ̣α[ ]ο̣ν̣σ̣ε [
]ν̣ομονλυτρωτην [
]π̣ιδιημ̣α̣σ̣α̣φη [
]......ε̣λ̣η̣σ̣ο̣ν̣ [

1–6: Lines 1–6 are heavily abraded, so much so that in many, if not most, places there are only faint bits of ink visible. However, at places it is possible to decipher letters on the basis of the impression left on the papyrus by the pen stroke.

[15] For text-critical comments, we rely upon Maas – Trypanis, Sancti Romani 116–122, no. 16; and Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode vol. IV, pp. 13–53, no. 32.

1: The left-hand edge of the papyrus is broken away, but traces of two letters before ρ and ι are visible, and what could be σ following them, due to the curve of the ink. There is then space for about five letters, before the remaining visible letters. In the midst of this abraded section, there is a descending stroke, probably indicating υ. The length of this section indicates that a nomen sacrum, ι(ησο)υ, was probably used in this line (see the reading text below).

1–2: There are what appear to be some marks of ink between lines 1 and 2, but these do not seem to be indications of another line of text, since there is not enough space in the relatively well-ordered lines of this manuscript. The papyrus has a number of stray ink marks on it elsewhere.

2: The first several letters are partially broken away due to the condition of the papyrus, but are still identifiable, and there are the faint signs of the horizontal strokes over the two nomina sacra, κ(υριο)ς δα(υι)δ. The space following has a hole and then a severely abraded section, in which it is difficult to know how many letters were written. There are then the faint markings of four letters. The ε seems clearer than the others, but these last four are all far from certain.

3: This line is both short due to the breaking away of the papyrus at the beginning of the line and abraded. Four of the letters are clear, ο, σ, ε and ν. The α nd ι are also relatively clear, although far from certain.

4: This line is heavily abraded, with only part of what looks like the vertical stroke of an υ and the bottom right-hand corner of a ν to be seen. Other letters are also conceivable on the basis of these markings.

5: This line is completely abraded, although it appears to have had lettering at one time.

6: The initial letter is on the edge of the broken away papyrus and looks like an υ. However, it may simply be a right-hand vertical stroke of a number of other letters (see the reading text below). A nomen sacrum is apparently used for αδ(αμ). The first letter has only a part of the lower left, but the δ is clear. It also has a faint stroke over it. The two letters that follow this nomen sacrum are highly contentious. Both are very rounded, and both seem to have cross-bars, indicating such possible letters as θ, ε or possibly a small σ. The last letter of the line has a small part of a left-hand hook, such as is found with α, σ or ε in this scribe's hand.

6–7: There is a clear stroke drawn between these lines of letters, with what looks like a diple at the beginning.

7: The initial ω curves around a break in the left-hand side of the papyrus. There is some abrasion of the papyrus in the middle of this line, although sufficient ink and pressure marks on the papyrus are present to decipher the lettering.

8: There is diaeresis with trema over the υ in ϋμνος.

9: The first letter of the line is clearly a ν. See the relevant discussion below in the reading text.

10: There is the faintest bit of ink that indicates a letter before the υ. Most of the letter after the μ is gone because of a hole in the papyrus, although there is the bottom of a vertical stroke. The letter after the first ν is abraded.

11: There is no writing visible on this line (see the reading text below).

12: Although the tops of the first six letters and of the last five letters of the line are broken away, there is enough of most of them to make some identification, apart from the initial letter, which simply has a small stroke.

13: Most of this line is missing due to the condition of the papyrus. The initial letter resembles an α or a δ, due to the triangular shape of the strokes.

14: After the first three letters, which are clearly decipherable, the papyrus is abraded and broken away. Only the last of the letters, σ, is clear.

15: Due to severe abrasion, this line is very difficult to decipher. The letters that are partially decipherable consist mostly of curved strokes and the combination of vertical and slanting strokes of the letters ο and ν (see the reading text below for discussion of the readings of these letters). The final letter has the roundedness of probably an ε, although a σ or α is also a possibility.

16: This line is abraded, but there does not seem to be any writing on it (see reading text below).

17: After the first ν, there are several large holes and severe abrading of the line. The bottom part of the δ is visible, as are parts of the vertical and sloping strokes of the ι and κ. Abrasion makes decipherment of ονς difficult, but the final ε is clear (see the reading text below).

19: Abrasion makes decipherment of five of the last six letters difficult, although the bottom part of the μ, the curves of the two αs and part of the φ are present.

20: This line is broken away and abraded for the first half, making it impossible to suggest letters on the basis of the faint ink markings. However, five of the final six letters, though very faint, are decipherable on the basis of the impression of the letters on the papyrus, with not much ink present.

2. Partial Reading Text

No doubt due to the state of textual studies at the time, Maas and Trypanis state in their introduction that 'The transmission of the text [of Romanos] is therefore "contaminated", and no subdivision or grouping into families of manuscripts is possible. The single Romanos papyrus [P. Vindob. G 29430] shows that variants found in the codices are very old, many probably going back to the days of the poet himself.'[16] However, this verdict has been questioned by both Zuntz and Brunner. After editing P. Vindob. G 29430, Zuntz in response to Maas and Trypanis states that 'this statement in the new Romanos edition ... will have to be reversed on examining the wording of the papyrus in its relation to the evidence of the codices...' He concludes that the papyrus, though it has blunders, 'contains a text superior to that of the later codices.'[17] Brunner also has shown in his recent discussion of P.Amst. I 24 = P. Vindob. G 26216 that the variants of that papyrus merit further consideration for their importance in the textual transmission.[18] As we shall see below, the same is true of P. Vindob. G 26225. Some of the readings may represent corruptions, but others may well indicate an earlier text, since the papyri predate the medieval manuscripts by at least four centuries, and are much closer to the original date of composition, perhaps even within one hundred years of the poet's own lifetime. Variants from the medieval tradition are noted below. It appears that the average complete line length of P. Vindob. G 26225 was 74–78 characters on a complete page, although about 19 characters is the largest number visible on this manuscript on the longest extant line. This number is fairly consistently maintained from lines 1–3 and 7–20. Thus the scribe essentially wrote each stanza not colometrically but continuously, although apparently he did indicate the break between stanzas 7 and 8 with a clear stroke, but not any others. There are no signs of punctuation (such as the raised dot) to indicate the ends of cola. There appear to have been a number of places where this text varies from the later medieval codexes. These include having a shorter text, especially in lines 4–6, since there does not appear to have been enough space for the wording as found in the later medieval manuscripts. The most likely explanation (see below) is that one or more of the lines of stanza 7 was not written, either inadvertently or intentionally, by the scribe. It is impossible to recover what happened now. There are also apparent variants in words, and some alterations in word order, including variation in the refrain that slightly alters

[16] Maas – Trypanis, Sancti Romani xxvii–xxviii.
[17] Zuntz, The Romanos Papyrus 465, 466.
[18] Brunner, P. Amst. I 24 p. 189.

the metrical pattern. We follow the medieval manuscripts as recorded in Maas–Trypanis and Grosdidier de Matons in the following reading text.

ἡ] χά̣ρις σ̣ο̣ῦ ἰ̣(ησο)ῦ̣ μ̣ο̣υ ὁ νό̣μ̣ο̣ς
ὁ] κ̣(ύριο)ς δ̣α(υὶ)δ[ ]ε̣ὐ̣λ̣ο̣γη̣μ̣έ̣ν̣[ος
]φα̣ι̣δ̣ρ̣ὸς μ̣ὲν[
]////// π̣ρ̣ο̣σ̣κ̣υ̣ν̣ῶ////[
]/////////////////////////[
τὸ]ν̣ ἀ̣δ(ὰμ) ὁ̣ ἐ̣[ρ]χό̣μ̣ε̣ν̣ο̣ς ἀ̣[νακα|λέσασθαι
πώ]λ̣ω̣ καθ̣ίσα̣ι σ̣ε̣ ἀλλ᾽ ὡς
]τ̣ο̣ῦ κράτους σου ὁ ὕμνος
ἐ]ν ὑψίστοις σῶσον
δον]ο̣ύμε̣νο̣ι κι̣νήσου-
vacat
σ]ή̣μερον ἀπ̣α[ι]τ̣ο̣ύ-
]α̣ὐτο̣ῦ
]πάντ̣ε̣[ς] ε̣ἰ̣δ̣ὼ̣ς
]ἐ̣ρχό̣μ̣ε̣ν̣ο̣ς ἀ̣ν̣α̣κ̣α̣λ̣έ̣-
vacat
πραότα]τ̣ο̣ν δ̣ί̣κ̣α[ι]ό̣ν̣ τ̣ε
]ν̣όμον λυτρωτὴν
ἐλ]π̣ίδι ἡμ̣ᾶ̣ς ἀ̣φῆ-
ταπεινω]θ̣έ̣ν̣τ̣α̣ς θ̣έ̣λη̣σ̣ο̣ν

1: The spacing requires that the nomen sacrum for ἰησοῦ was used on this line, but no supralinear stroke is now present. Codex Athous Laurae Γ 27 (D, eleventh century) reads σύ and codex Mosquensis Synod. 437 (M, twelfth century) reads τοῦ instead of σοῦ. σύ does not seem likely at all due to the amount of space. τοῦ is a possibility in terms of length but looks more like a corruption. So we have chosen to follow the other codexes, Athous Batopediou 1041 (A, tenth–eleventh century), Corsinianus 366 (C, eleventh century), Patmiacus 213 (P for Maas – Trypanis, Q for Grosdidier de Matons, eleventh century), Taurinensis B. iv. 34 (T, eleventh century), and Vind. Suppl. gr 96 (Δ for Maas – Trypanis, V for Grosdidier de Matons, twelfth century).[19]

2: The spacing makes it tempting to believe a raised dot was used after δα(υί)δ to divide the cola, but since there are no other punctuation marks on the papyrus, ευλογ, written in an abraded part of the papyrus, probably filled the entire abraded space. Grosdidier de Matons notes a number of

[19] See Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode vol. IV, p. 38.

variants in the medieval manuscripts at this point. This manuscript clearly has the two nomina sacra, κ(ύριο)ς δα(υί)δ, together, with codexes A D M P/Q T Δ/V. However, it is difficult to know what wording follows, since the decipherable lettering could also be compatible with ὁ ἐρχόμενος following directly after the nomina sacra, as read in M or Δ/V. The spacing of the line, as well as that of the following four lines, seems to require the longer reading as written here.

3: The letters that are clear, ο, σ, ε and ν, seem to indicate the reading above. This section, φαιδρὸς μὲν εἰς ὄχημα, is questionable for metrical and text-critical reasons, but is found in A D M P/Q T and Δ/V, rather than [φ]αιδρὸν γὰρ τὸ ὄχ(ημα) found in the margin of P/Q.[20] Neither this nor the alternative reading solves the metrical inconsistencies of this line noted by Maas and Trypanis.[21] The letters that can be seen could conceivably match with some of those in the following phrase, καὶ οὗτος ὑπόκειται, but this does not seem as likely as the above reading.

4: This reconstruction is highly uncertain, since it is based upon parts of only two letters, but it seems to fit the medieval textual tradition. Codex T reads προσκυνῶν, but the lack of clearly written letters makes it impossible to tell whether the next letter in this line was ν.[22]

6: The nomen sacrum for ἀδάμ was used here. The preceding letter, although it looks like an υ, may well be the right vertical of a ν, which is used here in the reconstruction. No other variant is suggested in the textual tradition. On the basis of the lettering after the hole in the papyrus, it appears that the two letters before the hole should be read as ο and ε. If this reconstruction is correct, with the colon reading εὐλογημένος εἶ τὸν ᾿Αδ(άμ) ὁ ἐρχόμενος ἀνακα|λέσασθαι, this represents a variation in the word order of the refrain (see line 15 also) from εὐλογημένος εἶ ὁ ἐρχόμενος τὸν ᾿Αδ(άμ) ἀνακαλέσασθαι. This variant is not noted by Maas and Trypanis or Grosdidier de Matons as appearing in any other of the medieval manuscripts. The shift in the metrical pattern is minimal, however. Maas and Trypanis give the following pattern for the refrain:

⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑[23]

The pattern of the line as we read it only varies in one syllable (the fourteenth):

⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑

[20] See Maas – Trypanis, Sancti Romani 118; Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode vol. IV, p. 38.

[21] Maas – Trypanis, Sancti Romani 118.

[22] See Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode vol. IV, p. 38.

[23] Maas – Trypanis, Sancti Romani 524.

There does not appear to have been enough room on line 6 for ἀνακαλέσασθαι to have finished here. Perhaps the word finished between lines 6 and 7 before the start of the stroke dividing the stanzas (note that the diple is present on the papyrus near the right side of the line), or the word finished at the beginning of line 7.

7: The drawn line between lines 6 and 7 of the manuscript indicates a break between stanzas 7 and 8. Stanza 8 probably began at the beginning of line 7, unless the completion of ἀνακαλέσασθαι started the line (see comments on line 6, above). This manuscript reads καθίσαι, with A C D P/Q Δ/V, rather than καθῆσαι with M or καθήσεσθαι with D or T.[24]

8: The manuscript reads τοῦ κράτους σου, with A D M P/Q T, rather than σοι ἔνδοξος with C and Δ/V.[25]

9: The clear ν at the beginning of the line indicates that the article τοῖς was not used before ὑψίστοις, with C and Δ/V, whereas the article is found in A D M P/Q and T.[26]

10: The papyrus agrees with codexes A P/Q and T, which read κλῶνες οἱ δονούμενοι κινήσουσι τὰ σπλάγχνα σου, rather than βλέψον εἰς τοὺς κράζοντας πρὸς σέ in C and Δ/V, or κλόναι οἱ δοξούμενοι βοᾶν in D.[27]

11: The last colon of stanza 8 probably finished at the beginning of this line, leaving the rest of it vacant.

12: Stanza 9 probably began at the beginning of line 12.

13: The manuscript reads αὐτοῦ, with A D M P/Q, although τούτου may be the reading in C V and T.[28]

15: The letters partially decipherable on this line are roughly compatible with the refrain as written in the medieval manuscripts (see on line 6 above, and section 3, where line length seems to indicate a shorter refrain). However, the letters are also compatible with the variant form used above. The abraded condition of the papyrus renders the reading here less than certain. Nevertheless, we have reconstructed here with the variant refrain used above.

16: Stanza 9 probably ended at the beginning of this line, leaving the rest of it vacant.

[24] See GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode vol. IV, p. 40.
[25] See GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode vol. IV, p. 40.
[26] See GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode vol. IV, p. 40.
[27] See MAAS – TRYPANIS, Sancti Romani 119; GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode vol. IV, p. 40.
[28] See GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode vol. IV, p. 42.

17: The papyrus appears to read δίκαιόν τε καί, with C and Δ/V, rather than δίκαιον τὸν καί, with D M, or δίκαιον καί, with A P/Q.[29] The reading of this manuscript, as well as the variant in codex D and M, adds a syllable necessary for the metrical pattern. We have read what looks like a σ above, but the condition of the papyrus means that τ is also possible, with the left part of the crossbar being abraded.

19: The manuscript has ἡμᾶς ἀφη, which we have reconstructed as ἡμᾶς ἀφῆ|καν, with C M P/Q Δ/V, although the lettering here could be reconstructed as ἡμᾶς ἀφ'| ἡμῶν, with A and several minuscules. D reads ἀφ' ἡμῶν ἡμᾶς.[30]

3. CANTICLE 16, STANZAS 6–10

We offer here a reconstruction of the stanzas and cola (separated by a single vertical stroke) in which this papyrus fragment is found according to the medieval manuscripts.[31] We have used nomina sacra in those places indicated by usage elsewhere, but not where there is no indication from the papyrus itself. We have not added punctuation, and have kept text-critical marks to a minimum. The parts of the lines on the right-hand side of the reconstruction represent the papyrus fragment. Square brackets are used in the standard fashion in conjunction with the diplomatic transcription and reading texts above. A double vertical stroke marks the end of what is probable on line 6.

1 (6) … ἡ] χάρις σοῦ Ἰ(ησο)ῦ μου | ὁ νόμος

2 ἣν Σαοὺλ φθονῶν καὶ διώκων | Δα(υὶ)δ δὲ διωχθεὶς
τὴν χάριν βλαστάνει | σὺ γὰρ εἶ ὁ κ(ύριο)ς Δα(υὶ)δ | εὐλογημέν[ος

3 εἶ τὸν Ἀδ(ὰμ) ὁ ἐρχόμενος ἀνακαλέσασθαι |
(7) ἅρμα φωτὸς ὁ ἥλιος καὶ οὗτος σοι δεδούλωται] φαιδρὸς μὲν [εἰς

4 ὄχημα | καὶ οὗτος ὑπόκειται τῇ κελεύσει σου
ὡς πλάστου καὶ θ(εο)ῦ | καὶ πῶλος σε νῦν ἔτερψε προσκ]υν[ῶ σου

[29] See MAAS – TRYPANIS, Sancti Romani 120; GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode vol. IV, p. 42.
[30] See GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode vol. IV, p. 40.
[31] See MAAS – TRYPANIS, Sancti Romani 118–120, for the cola divisions generally followed, although with some adaptations. GROSDIDER DE MATONS, Romanos le Mélode vol. IV, pp. 38–45, divides the cola differently in a number of places.

5 [τὸ εὔσπλαγχνον...]
6 ...εὐλογημένος εἶ] τὸν ’Αδ(άμ) ὁ ἐρχόμενος ἀ[νακα| |λέσασθαι |
7 (8) ἰσχὺν τὴν σὴν ἐνδείκνυσαι τὰ εὐτελῆ
αἱρούμενος πτωχείας γὰρ εἶδος ἦν| ἐν πώ]λῳ καθίσαι σε ἀλλ’ ὡς
8 ἔνδοξος σαλεύεις τὴν Σιὼν | εὐτέλειαν
ἐσήμαινε μαθητῶν τὰ ἱμάτια | ἀλλ’ ἦν] τοῦ κράτους σου ὁ ὕμνος
9 τῶν παίδων καὶ ἡ τοῦ ὄχλου
συνδρομὴ | ὡσαννὰ κραζόντων ὅ ἐστι σῶσον δὴ ἐ]ν ὑψίστοις | σῶσον
10 ὁ ὑψηλὸς τοὺς ταπεινωθέντας | ἐλέησον
ἡμᾶς τοῖς κλάδοις προσέχων | κλῶνες οἱ δον]ούμενοι κινήσου-
11 σι τὰ σπλάγχνα σου | τὸν ’Αδ(άμ) ὁ ἐρχόμενος ἀνακαλέσασθαι |
12 (9) ’Αδ(άμ) ἡμῖν ἐποίησε τὸ χρέος ὃ
ὀφείλομεν φαγὼν ὃ οὐκ ὤφειλε | καὶ μέχρι τῆς σ]ήμερον ἀπα[ι]τού-
13 μεθα ἀντ’ αὐτοῦ οἱ αὐτοῦ | οὐκ ἤρκεσε
τῷ χρήσαντι ἔχειν τὸν χρεωστήσαντα | ἀλλὰ καὶ τοῖς] αὐτοῦ
14 ἐφίσταται τέκνοις πατρῷον χρέος ἀπαιτῶν | καὶ κενοῖ τὸν οἶκον
ἁπλῶς τοῦ ὀφειλέτου
πάντας ἐκσύρων | διὸ ὡς δυνατῷ προσφεύγωμεν] πάντε[ς] | εἰδὼς
15 ὅτι ἡμεῖς πτωχεύομεν σφόδρα|
σὺ αὐτὸς ἀπόδος ἃ ὀφείλομεν | τὸν ’Αδ(άμ) ὁ] ἐρχόμενος ἀνακαλέ-
16 σασθαι|
17 (10) ῥύσασθαι πάντας ἤλυθας καὶ
μάρτυς ὁ προφήτης σου ὁ οὕτως καλέσας σε | πραότα]τον δίκαιόν τε
18 καὶ σῴζοντα Ζαχαρίας ποτὲ | ἐκάμομεν
ἡττήθημεν πανταχόθεν ἐξεβλήθημεν|τὸν] νόμον λυτρωτὴν
19 ἐδόξαμεν ἔχειν καὶ κατεδούλωσεν
ἡμᾶς | τοὺς προφήτας πάλιν καὶ οὗτοι ἐπ’ ἐλ]πίδι ἡμᾶς ἀφῆ-
20 καν |διὸ μετὰ βρεφῶν σὲ
γονυπετοῦμεν | ἐλέησον ἡμᾶς τοὺς ταπεινω]θέντας | θέλησον

2: Σαούλ may have been treated as a nomen sacrum on the papyrus, due to line length.

5–6: There are far too many words in the medieval tradition for the number of lines on the papyrus, so it is conceivable that one of the lines of the stanza was omitted. We have omitted the following wording presented

virtually identically in Maas and Trypanis and Grosdidier de Matons, without significant textual variants (cola 4–8 of the stanza are divided): ποτὲ γὰρ δι’ ἐμὲ ἐτέθης ἐν φάτνῃ ἐν τοῖς σπαργάνοις εἰληθεὶς|καὶ νυνὶ τῷ πώλῳ ἐπέβης οὐ||ρανὸν θρόνον κεκτημένος|οἱ ἄγγελοι ἐκεῖ τὴν φάτνην ἐκύκλουν| ἐνταῦθα μαθηταὶ τὸν πῶλον συνεῖχον| δόξα τότε ἤκουες καὶ νῦν.[32] A possible, though entirely hypothetical, explanation is that the scribe deleted the material after σου in line 4 (see reconstructed text above) down to the σου just before the two vertical strokes inserted above, and then continued with the remaining text. This instance of haplography would delete roughly the amount of material required to leave two lines of text for lines 5 and 6 of the papyrus. Of course, there are a number of other variants that may have been contained in this papyrus that are now no longer recoverable.

6–7: We have included the completion of ἀνακαλέσασθαι at the end of line 6, even though there is not enough room for the entire word. It may have finished between lines 6 and 7, before the drawn dividing line, which only seems to have begun about halfway across the papyrus, or at the beginning of line 7.

8: Σιών may have been treated as a nomen sacrum.

11: This is a short line, since it is the end of stanza 8. The fact that line 11 on the manuscript is empty indicates that the line did not have εὐλογημένος εἶ at the beginning of the last colon, with Grosdidier de Matons, rather than including it, with Maas and Trypanis.[33]

14: This line is longer than the others by approximately 40 characters. The only major textual variant in the medieval manuscripts, apparently, is deletion by codex A of πάντας ἐκσύρων. These words may not have been in this manuscript, but these twelve letters alone are not enough to explain the spacing difficulties. It is possible that an instance of haplography occurred with the ων endings of ἀπαιτῶν and ἐκσύρων, resulting in deletion by the scribe of approximately the necessary number of letters. For this reason, we have left the text as it is in the majority of manuscripts (C D M P/Q T Δ/V).[34]

15: The length of this line indicates that the words εὐλογημένος εἶ were not included at the beginning of the last colon, with Grosdidier de Matons, contra Maas and Trypanis.[35]

---

[32] Maas – Trypanis, Sancti Romani 118–119; Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode vol. IV, pp. 39–40.

[33] See Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode vol. IV, p. 40; Maas – Trypanis, Sancti Romani 119.

[34] See Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode vol. IV, p. 42.

[35] See Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode vol. IV, p. 42; Maas – Trypanis, Sancti Romani 119.

16: Line 16 is a short line of only a few letters, since line 15 appears to end without having completed the word ἀνακαλέσασθαι.

19–20: See the partial reading text above for explanation of the reading adopted here.

20: The reading with θέλησον seems secure in this manuscript, providing early evidence for this metrically irregular line, noted by Maas and Trypanis.[36]

[36] Maas – Trypanis, Sancti Romani 120.

NIKOS KALOGERAS / ATHENS

THE ROLE OF THE AUDIENCE IN THE CONSTRUCTION OF A NARRATIVE: A NOTE ON CYRIL OF SCYTHOPOLIS*

Cyril of Scythopolis (ca. 525–ca.559) was the most famous hagiographer of the sixth century.[1] He penned the biographies of seven important individuals who lived and received monastic vows in monasteries of the Palestinian desert. Enriched with his personal experience, Cyril's narrative is replete with numerous historical details.[2] He shed light on the heresies that convulsed the early Byzantine empire, described the conditions under which monasticism took shape in Palestine and its environments, and provided information on the relations between Church and State.[3]

Scythopolis and its *Ecclesia* received a special place in Cyril's work.[4] Cyril was a member of the Scythopolitan diaspora and made frequent

* I wish to thank Alice-Mary Talbot for reading an earlier version of this article. The standard edition for Cyril's works still remains that of Ed. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis. Leipzig 1939. The abbreviations used here are: *VE* (Life of Euthymios), *VS* (Life of Sabas), *VI* (Life of Ioannes the Hesychast), *VK* (Life of Kyriakos) and *VTheod* (Life of Theodosios) and all concern biographies written by Cyril of Scythopolis.

[1] B. Flusin, Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis. Paris 1983, 12–13, suggests a year between 518 and 532 for Cyril's year of birth. J. Binns, Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine, 314–631. Oxford 1996, 25 believes that Cyril was born in 525.

[2] G. Garitte, Reminiscences de la Vie d'Antoine dans Cyrille de Scythopolis. *SBN* 9. [Silloge Bizantina in onore di Silvio Giuseppe Mercati]. Rome 1957, 122. Also, C. Mango, Precision and Imprecision in Byzantine Culture, in: Acts of the Round Table no. 9 of the XVIII[th] Int. Congr. of Byz. St. Moscow 1990. [*Études Balkaniques, Cahiers Pierre Belon* 1]. Paris 1994, 29–41, esp. 33.

[3] H. Delehaye, L'ancienne hagiographie byzantine. Les sources, les premiers modèles, la formation des genres (*Subsidia Hagiographica* 73). Brussels 1991, 41.

[4] On the exceptional role of Scythopolis as a commercial and industrial center in late antiquity, see Binns, Ascetics 121 and 131–132. On the history and urban evolution of the city, its public and private buildings as well as the social composition of its population, see Y. Tsafrir and G. Foerster, Urbanism at Scythopolis-Bet Shean in the Fourth to Seventh Centuries. *DOP* 51 (1997) 85–146.

mention of his emigrant compatriots who pursued a religious career outside the borders of their hometown.[5] His preoccupation with Scythopolis is apparent in the recitation of St. Sabas' visit to the city during his Palestinian tour.[6] Impelled by a local patriotism, Cyril exalted the role of Scythopolis in the restoration of Orthodoxy in Palestine and emphasized the city's pro-Chalcedonian disposition.[7]

The corpus of his *vitae* encompasses the Lives of Euthymios, Sabas, Ioannes the Hesychast, Kyriakos, Theodosios, Abraamios and Theognios. All the aforementioned biographies present many similarities. The principal issues in this survey, however, are the differences in the construction of the narrative as well as the reason why the author used two different writing modes in his *oeuvre*. In all his Lives Cyril wished to promote a desirable model of life. By writing edifying texts, he availed himself of the opportunity to remind old monks of the past and to instruct novices,[8] following a commonplace according to which hagiographers write the biographies of holy individuals in order to protect their deeds from oblivion (*lethe*).[9]

In the Lives of Euthymios, Sabas and Ioannes Cyril introduced long autobiographical notes in which he tried to connect his life with that of the two leaders of Palestinian monasticism.[10] His father's office – a *scholasticos* at the bishop's palace (ἐπισκοπεῖον) – gave him the opportunity to meet his hero Sabas when the latter visited Scythopolis for a second time.[11] After

[5] *VE* 56.1-3; 26.4-5; 26.11-14; 55.21-56.5. *VS* 86.28-87.6; 119.15-25; 196.8-14; 147.10-13. *VI* 201.21-25.

[6] *VS* 162.19-23. Also, J. Patrich, Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries (*DOS* 32). Washington, D.C. 1995, 45.

[7] To Sabas' sojourn in Caesarea Cyril dedicated only two lines of printed text, whereas he devoted four pages to the saint's deeds and miracles in the much smaller town of Scythopolis. See *VS* 162.19–166.2.

[8] For but one of many examples, see *VS* 187.26-27: καλεῖ δέ με ὁ καιρὸς τὰ συμβάντα τοῖς αὐτοῦ [i.e. Sabas] διαδόχοις τε καὶ μαθηταῖς ἐκ μέρους διηγήσασθαι.

[9] *VE* 6.5-17; 70.1. *VS* 86.1-5.

[10] *VE* 71.10-11. *VS* 85 and 90.1-4. Also, Flusin, Miracle et histoire 89–90. Also, *VS* 90.1-4. On autobiographical tradition in Byzantine hagiography, see M. Hinterberger, Autobiographische Traditionen in Byzanz (*WBS* 22). Vienna 1999, 158–181. Very important on Byzantine autobiography is the article by M. Angold, The Autobiographical Impulse in Byzantium. *DOP* 52 (1998) 225–257.

[11] Tsafrir and Foerster, Scythopolis 124–126 and 128 believe that the Scythopolitan *scholastici* mentioned in the works of Cyril of Scythopolis and of Prokopios of Caesarea may have studied at the law school of Berytus.

Cyril had completed his education, he began his career as a clergyman. In 543 and shortly before he turned eighteen, he entered the clerical order as *anagnostes* in the Church of Scythopolis.[12]

Cyril was certainly an innovative hagiographer since he yielded much historical information in his *oeuvre*.[13] He prefaced his works in the manner of an ancient historian or a Byzantine antiquarian and followed a model of writing and dating that strongly reveals his historical consciousness.[14] His works contain structural elements of *Ecclesiastical Histories*. His preoccupation with the search for truth is revealing of the influence that classical historiography exercised on him through the "Church Historians" and primarily Theodoret of Cyrrhus.[15] The presentation of events in chronological order as well as the reports on natural phenomena and prodigies resemble the content and structure of World Histories.[16] The use of the chronological system of *indictiones*, the dating based on *anni mundi*, the calendar age of famous saints, the reigns of emperors and/or tenures of patriarchates all lead to the same conclusion.[17]

The work of Cyril elucidates the mode of professional writing in the early Byzantine period and shows the relationship of a writer with his

[12] Concerning the order of *anagnostes* in ecclesiastical hierarchy, see I. Pelilis, Τίτλοι, ὀφφίκια καὶ ἀξιώματα ἐν τῇ βυζαντινῇ αὐτοκρατορίᾳ καὶ τῇ χριστιανικῇ ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. Athens 1985, 131–134. On the role of *anagnostes* in education, see N. Kalogeras, Byzantine Childhood Education and its Social Role from the Sixth Century until the End of Iconoclasm. Ph.D. Dissertation, The University of Chicago. Chicago 2000, 161–162.

[13] R. M. Price, Cyril of Scythopolis: The Lives of the Monks of Palestine. Kalamazoo 1991, li. On the influence of Christian historical tradition on Cyril, see Binns, Ascetics 36–41.

[14] Delehaye, Hagiographie 42, notes that Cyril had a thorough command of the two principal merits of a historian, exact information and chronological preciseness. However, his work is not free from chronological slips, such as his confusion about the historic time and sequence of events between the reigns of Anastasios and Justinian: *VS* 162.10-18.

[15] On Cyril's literary dependence on Theodoret's of Cyrrhus *Religious History* see D. Krueger, Writing as Devotion: Hagiographical Composition and the Cult of the Saints in Theodoret of Cyrrhus and Cyril of Scythopolis. *Church History* 66/4 (1997) 707–719, esp. 714–715 and n. 31.

[16] *VE* 38.1-7. Also, Delehaye, Hagiographie 45. On the relationship of monks to chronographical writing, see H.-G. Beck, Zur byzantinischen Mönchschronik, in: Ideen und Realitaeten in Byzanz. XVI. London 1972.

[17] *VE* 59.20-60.15, where Cyril refers to Euthymios' death is the most characteristic example of the chronographical mode of the author. See also *VK* 223.4-6; 224.9-12. *VTheod* 241.2-3. *VS* 95.6; 103.8-12; 110.1-4; 170.1-5. *VI* 204.23-25. According to Delehaye, Hagiographie 43–44, a striking feature in Cyril's biographies is the "...constante préoccupation de leur donner une armature chronologique solide".

audience as well as with the product of his work.[18] Having in mind his fellow monks, Cyril recorded the events that he considered important for the construction of their monastic consciousness. Based on length, content, structure, stylistic devices, purpose of writing and construction of narrative, the above *vitae* form two groups. The first group contains the extended biographies of the well-known saints Euthymios and Sabas, texts that were written by commission and differ significantly from the second group, which contains the short Lives of five less known monastic *personae*.[18a] Although there is little doubt that Cyril intended his five short *vitae* for recitation, it is still questionable which was his purported audience for the long *vitae*.

Authors of *vitae* often address their potential audience in the course of narration and encourage them to pursue private reading.[19] It is beyond doubt that hagiographical texts perform a dual function, that is recitation and silent reading. The present essay does not examine the ultimate use of saints' Lives in general.[20] Instead, it focuses attention on Cyril's of Scythopolis expected audience. Using internal evidence from *VE* and *VS*, I shall argue that these two long *vitae* were intended primarily for silent personal reading in the library of "the monastery" – without excluding the possibility

[18] It is obvious that Cyril wanted to gain the trust of his audience: *VS* 86.22-26. Of high importance in perceiving Cyril's value of truth is the text in *VS* 193.1-6: Δυσωποῦμεν τὴν ὑμετέραν ὁσιότητα διά τινος μετρίας πληροφορίας θεραπεῦσαι τὰς ἡμετέρας διανοίας... τὴν γὰρ τοιαύτην πληροφορίαν καταδεχόμεθα, εἰ καὶ μὴ τὴν κατὰ λεπτὸν ἀκρίβειαν ἔχει. For an analogous consciousness of historicity and veracity, see the prologue to the Life of Thecla, ed. G. Dagron, Vie et Miracles de sainte Thècle. Brussels 1978, 9-21. Very positive on Cyril "the historian" is the evaluation by D. J. Chitty, The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. Oxford 1966, 131ff. On Theodoret's preoccupation for the truth D. Krueger, Typological Figuration in Theodoret of Cyrrhus's *Religious History* and the Art of Postbiblical Narrative. *Journal of Early Christian Studies* 5 (1997) 398–419, esp. 415ff.

[18a] See above, 150.

[19] For an interesting approach to the topic of audience, enriched with specific examples, see C. Rapp, Figures of Female Sanctity: Byzantine Edifying Manuscripts and Their Audience. *DOP* 50 (1996) 313–344, esp. 315 and n. 9. Also, K. Mentzou-Meimari, Τὰ ἁγιολογικὰ κείμενα ὡς παιδευτικὸ μέσο τῶν Βυζαντινῶν, in: Β′ Συνάντηση Βυζαντινολόγων Ἑλλάδος καὶ Κύπρου. Athens 2000, 29–45. On the use of edifying pieces of hagiography for loud reading in Byzantine refectories, see M. Penessi, Byzantine Refectories: An Interpretation. M. A. paper submitted to the Department of Art History at the University of Chicago. Chicago 1993.

[20] This is a very broad issue that has preoccupied more or less every scholar who has made use of hagiography in studying the past.

of recitation – whereas the five concise *vitae* were written first and foremost for recounting in front of an audience of monks.[21]

After a long sojourn in the monasteries of Jerusalem, Cyril of Scythopolis received a commission from George, abbot and presbyter of the monastery of Beella, a town near Scythopolis, to write the *vitae* of Euthymios and Sabas. Cyril responded with joy; he wrote the Lives of the two saints and dedicated his work to the abbot and presbyter George of Beella. *VE* begins with a salutation to George:

> Τῷ τιμιωτάτῳ καὶ ἀληθῶς ἐναρέτῳ πατρὶ πνευματικῷ ἀββᾷ Γεωργίῳ πρεσβυτέρῳ καὶ ἡγουμένῳ θεαρέστως ἡσυχάζοντι ἐν τῷ κατὰ Σκυθόπολιν τόπῳ καλουμένῳ Βεελλὰ Κύριλλος ἐν κυρίῳ χαίρειν.[22]

In the peroration of *VE* Cyril promised to continue his writing task with the Life of Sabas. The author kept his promise, indeed, and very soon applied himself to the writing of his second and equally important work, *VS*, which was also commissioned by the abbot George.[23] The wording of the prologue to the *VS* reveals that this text was an immediate continuation of the earlier *VE*.[24]

Following a *topos* that betrays respect for historical Christian figures, Cyril relates in his Life of Euthymios that he wished to prevent events from being forgotten and provide a model of instruction and salvation to his fellow monks.[25] He illustrated the Lives of Euthymios and Sabas in many details. The above saints were famous ascetics in Palestine, and, therefore, it was not difficult for him to gather information about them from their contemporary monks. Furthermore, Cyril became personally acquainted

[21] On early monastic libraries, see H. Y. Gamble, Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts. New Haven-London 1995, 170–174. On the literary audience of early Byzantine literature, see D. R. Reinsch, Autor und Leser in frühbyzantinischen hagiographischen und historiographischen Werken, in: XVIIIth Int. Congr. of Byz. St., Major Papers. Moscow 1991, 400–414, esp. 406–408. On silent reading, see the excellent study by B. Knox, Silent Reading in Antiquity. *GRBS* 9/1 (1968) 421–435.

[22] *VE* 5.1-4.

[23] The prologue to *VS* reads: *VS* 86.16-18: δυσωπῶ τοίνυν... καὶ τὴν ὁσιότητα τὴν σὴν ὦ πατέρων ἄριστε καὶ φιλοτεκνότατε Γεώργιε.

[24] *VS* 85.18-20: ἤδη μὲν οὖν εἴρηταί μοι περὶ Εὐθυμίου τοῦ σεβασμίου πατρὸς μικρά τινα πάνυ καὶ τῆς ἐκείνου μεγαλονοίας ἀνάξια and *VS* 86.11.12: ... τοῦτο γὰρ πεποιηκέναι ἤδη ἐν τῷ προλαβόντι ὑπεσχόμην λόγῳ.

[25] *VE* 8.10-19.

with his heroes, since, except for Euthymios, they were still alive by the time of the composition of their biographies.[26]

In his *vitae* Cyril named his sources and explained the difficulties he faced with his research and writing.[27] In his peroration to *VE* he gives an interesting account of the "manuscript tradition" of his biographies, according to which he had already taken notes on the Lives of Euthymios and Sabas by the time that abbot George asked him to write the *vitae*. In the first place his notes were shabby and abstruse so that George asked Cyril to improve the syntax and writing style and have the texts sent back to him at Beella. Writing was a very difficult task for Cyril, who, after settling himself in the *Nea Laura*, could not write – as he says – a word for two years. He presented himself as incapable of expressing himself in written prose and as ignorant of secular education, in which grammar was the first teaching subject of the curriculum. "Holy ignorance" constitutes a *topos* in Byzantine hagiography and signifies the modesty of writers. However, one should accept a core of truth in Cyril's statement that he received no secular education and, therefore, did not feel comfortable writing. His corpus of *vitae* entails many borrowings from Christian authors but does not betray acquaintance with classical literature.[28] It seems that the education that Cyril acquired before he took his vows was not adequate to provide him with a solid background for writing.

After Cyril received the monastic habit from George at the end of 543, he asked the latter to grant him permission (*apolysis*) to depart Beella and go to Jerusalem invoking as a reason the consecration of the newly founded

[26] Being apologetic once more, Cyril explains the reason why he wrote a concise *vita* for the life of Theodosios: *VTheod*, 239.14-20: περὶ οὗ τί χρὴ πολλὰ λέγειν ἱκανὴ γάρ ἐστιν τὰς αὐτοῦ ἀρετὰς ἀνακηρύττειν ἥ τε κατὰ θεὸν διαγωγὴ καὶ ἡ πνευματικὴ κατάστασις τῆς αὐτοῦ εὐαγεστάτης καὶ περιφανεστάτης μονῆς πλὴν ὅτι καὶ ὁ τιμιώτατος Θεόδωρος ὁ ὁσιώτατος τῆς Πετραίων πόλεως ἐπίσκοπος φοιτητὴς αὐτοῦ γεγονὼς καὶ τοῖς μοναχικοῖς καὶ ἀρχιερατικοῖς κατορθώμασι διαπρέπων σαφῶς καὶ ἀκριβῶς τὰ κατὰ τὸν θεάρεστον αὐτοῦ συνεγράψατο βίον κατὰ πλάτος.

[27] Cyril makes long references to his sources. Like a journalist, he interviewed the aged monks who had known his heroes. Among his oral sources he names the abbot George of the monastery of Beella, his first mentor. *VE* 82.30-83.10. Also, Delehaye, Hagiographie 44. A. J. Festugière, Les moines d'Orient, vol. III, 1–3. Paris 1961–1963. For an extensive discussion of Cyril's sources, see Binns, Cyril of Scythopolis 21–55.

[28] Binns, Ascetics 57–66. Cyril's case offers precious information of the type and levels of education offered in Scythopolis. The system of learning in the curricula of elementary ecclesiastical education seems to have promoted memorization and perpetuated a barren knowledge. On teaching methods in Byzantine schools, see Kalogeras, Childhood Education 136–138.

church of the Virgin, though in reality he desired to dwell in the Palestinian desert.[29] George fulfilled Cyril's request for *apolysis*, though, despite the former's probable expectations, Cyril never returned to Scythopolis to continue his monastic career there but he never ceased to be in contact with the abbot George.[30] In *VS* he writes that he had consulted George before he dwelt in the *Nea Laura* after the expulsion of the Origenists.[31] Cyril did not feel apologetic for having left the monastery of Beella but rather because he left in a dishonest way. To compensate for the past, he considered himself obliged to respond to the abbot's call. Full of respect for the abbot, Cyril took the opportunity to expiate his behavior through his work.[32] He wrote the *vitae* of Euthymios and Sabas and had the two texts sent (ἀπέστειλεν) as a gift to George as an expression of repentance.[33]

VE and *VS* serve as extended reports on the events that took place in Palestine in Late Antiquity. They describe the heresies that convulsed the life of the Church, namely Areianism, Nestorianism and Origenism and elucidate their doctrinal principles. They provide information on Church Councils as well as on relations between Church and State. They contain frequent and extensive direct references to the commissioner who was the purported recipient of the texts. In addition, Cyril felt obliged to transmit his first-hand information on his saintly heroes to his contemporaries and purported ἐντυγχάνοντες (readers) of his work.[34] The length of these texts and the nature of the details that they provide posit for individual reading rather than public recitation as the ultimate purpose for their composition. Unlike several other patterns of hagiographical writing in which authors ostensibly address their work to a certain recipient, Cyril wished to make clear that he wanted these texts to be a contribution to the monastery of

[29] The *Nea* Ecclesia of Virgin Mary, the city's largest church, was founded by Justinian I. *VE* 71.14-20: ὡς καὶ αὐτὸς οἶσθα, ὦ πατέρων ἄριστε καὶ φιλοτεκνότατε Γεώργιε, καὶ τοῦ τῶν μοναχῶν σχήματος διὰ τῆς ὑμετέρας χειρὸς ἀξιωθεὶς μετὰ εὐχῆς καὶ παραθέσεως ὑμῶν ἀπελύθην ἐπὶ τὰ Ἱεροσόλυμα κατὰ τὸν Νοέμβριον μῆνα, ἀφορμὴν μὲν ποιησάμενος τὸν γεγονότα ἐν Ἱεροσολύμοις τῆς νέας ἐκκλησίας ἐγκαινισμὸν τῆς πανενδόξου καὶ θεοτόκου Μαρίας, τὸ δὲ ἀληθὲς εἰπεῖν, ἐπιποθήσας τὴν ἔρημον οἰκῆσαι. Jerusalem was the place-to-go for all young ascetics during the early Byzantine period.

[30] See *VS* 181.2-14. The abbot advised Cyril to settle in the *Megiste Laura*, which bore Sabas' name.

[31] *VS* 181.2–14.

[32] On Cyril's repentance, see C. Stallman-Pacitti, Cyril of Scythopolis: A Study in Hagiography as Apology. Brookline 1991.

[33] *VS* 85.5-10.

[34] *VE* 82.12-15 and *VS* 90.1-4. Cyril wrote his *vitae* in direct and barely middle style Greek and applied primarily a colloquial vocabulary. See I. Ševčenko, Levels of Style in Byzantine Prose. *JÖB* 31/1 (1981) 300–303.

Beella and wrote them as a gift for abbot George in an apologetic mode.[35] The difference between *VE* and *VS* on the one hand and other similar hagiographic works, on the other, lies in that Cyril wrote his *vitae* under commission and in this respect these texts are unique.

To his references to the abbot George, Cyril often adds certain **ἐντυγχάνοντες** as a complementary audience. With respect to books the verb ἐντυγχάνω means (a) to meet with/encounter a book and (b) to read. The participle ἐντυγχάνοντες primarily signifies those who are in the process of reading and Cyril uses the word with this meaning.[36] In addition, internal evidence from *VE* and *VK* reveals that the author intended his long *vitae* primarily for an audience of readers. A passage from *VE* that refers to the vision that Euthymios' parents had as an announcement of their son's birth relates:

> Ὅτι δὲ ἀληθὴς ἡ ὀπτασία, οἱ **ἀναγινώσκοντες** (i.e. the readers of the *vita*) νοείτωσαν.[37]

And in the peroration of the same *vita* Cyril continues in the same motif/style:

> ταῦτα ὀλίγα ἐκ πολλῶν ἀναλεξάμενος ἀνεγραψάμην, ἅπερ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἑώρακα, συνάψας αὐτὰ τοῖς ἐξ ἀκοῆς ἀναγραφεῖσι περὶ τῆς ἐν σαρκὶ πολιτείας τοῦ πατρὸς ἡμῶν πρὸς τὸ γνῶναι τούς τε **ἐντυγχάνοντας καὶ τὴν ὁσιότητα τὴν σήν**.[38]

The author follows the same pattern and uses the same wording in the prologue to *VS*. This is an indication that after he had completed the writing of *VE*, he immediately started the composition of *VS*:

[35] The Life of Makrina (d. 379, she was the sister of her biographer Gregory of Nyssa), for example, is entitled ἐπιστολή but this long "letter" had three different addressees (Ἱέριος, Εὐπρέπιος, Ὀλύμπιος) according to the extant manuscripts: see Life of Makrina, 136 (ed. P. Maraval, Grégoire de Nysse, Vie de sainte Macrine [*SC* 178]. Paris 1971). In the introduction to his Gospel, Luke 1.3-4, addresses a single Theophilus but he obviously intends his work for wide circulation: ἔδοξε κἀμοί, παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε. In the prologue to the Life of Antony, the author, Athanasius of Alexandria, styles his text as ἐπιστολή: see Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine, chs 1–5 (ed. G. J. M. Bartelink [*SC* 400]. Paris 1994).

[36] See Liddell-Scott-Jones, A Greek-English Lexicon, vol. I. Oxford 1948, 578; Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. Cambridge, MA 1914, 475; Lampe, A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961, 484 where as a second meaning it reads "read, peruse a letter or book". In addition to the following examples, consider also *VS* 90.2-3.

[37] *VE* 9.14-15.

[38] *VE* 82.12-15.

> δυσωπῶ τοίνυν τοὺς **ἐντευξομένους τοῖσδε τοῖς πόνοις καὶ τὴν ὁσιότητα τὴν σήν**, ὦ πατέρων ἄριστε καὶ φιλοτεκνότατε Γεώργιε … μηδενὶ ἀπιστεῖν τῶν τε ἤδη προλεχθέντων καὶ τῶν νυνὶ ῥηθησομένων.[39]

Even in the main body of the text of *VS* Cyril addresses George, the recipient of the *vita* in conjunction with his already mentioned purported readers:

> μὴ θαυμαζέτω δὲ **ἡ ὑμετέρα ὁσιότης** εἴ τινα ὧν ἀκριβῶς ἐπίστασθε, ὧν ἴσως τὴν γνῶσιν ἐμοὶ παρεδώκατε, ἐν τούτῳ τῷ πρὸς ὑμᾶς ἐνέθηκα συντάγματι. πρὸς ἕνα γὰρ σκοπὸν ὁρῶν, τίμιε πάτερ, **τῆς τῶν ἐντυγχανόντων ὠφελείας τοῦτο πεποίημαι**.[40]

Cyril as an author provided "instructions" on how he wished his audience to regard and "treat" his work. He argued that through the process of reading his *vitae* would acquire effectual impact. Even though he refers to his readers several times in *VE* and in *VS*, he does not specify whether he recommends silent or public reading. The short *vitae* are admittedly poor in evidence concerning their ostensible function and only *VK* offers evidence about its intended audience. A glance at a short extract from *VK* provides a strong sense of Cyril's intentions. While in the prologue to the *vita* he addresses his audience only as ἐντυγχάνοντες, at the end he adds auditors (ἀκούοντες) to the formerly mentioned audience of readers (ἐντυγχάνοντες).

> Τοῦ ἀναχωρητοῦ καὶ πάντων ἀναχωρητῶν ἀρίστου Κυριακοῦ πολλάκις ἐν τῷ περὶ Εὐθυμίου τοῦ μεγάλου ῥηθέντι μοι λόγῳ μνήμην ἐποιησάμην· ἀναγκαῖον τοίνυν ἡγησάμην τοῦτον δι' ὀλίγων γνωριμώτερον **τοῖς ἐντυγχάνουσι** καταστῆσαι ὀλίγας τινὰς ἀπαρχὰς τῶν αὐτῷ κατορθωθέντων διηγούμενος.[41]

Later in *VK* Cyril collates auditors (ἀκούοντες) with readers (ἐντυγχάνοντες) and seems to count recitation as another possible function of the *vita*:

> ταῦτα ὁ ἀββᾶς Ἰωάννης διηγήσατο, ἅπερ ἀναγκαῖον ἡγησάμην, ὡς εἴρηται, γραφῇ παραδοῦναι **πρὸς κατάνυξιν μὲν τῶν ἀκουόντων καὶ ἐντυγχανόντων**.[42]

[39] *VS* 86. 16-22.

[40] *VS* 164.25-28. And again in *VS* 193.1: δυσωποῦμεν τὴν ὑμετέραν ὁσιότητα …

[41] *VK* 222.21-25.

[42] *VK* 234.19-22. On middle Byzantine audiences of saints' Lives, see Metaphrasis: Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography (ed. Ch. Høgel) [*KULTs skriftserie* 59]. Bergen 1996.

VK unequivocally illuminates the twofold function of the short *vitae*, that is listening and reading, and reveals the audience for which Cyril penned his concise biographies. His "colleague" Leontios of Neapolis uses the same two words in order to make a distinction between a hearing and a reading audience. In his Life of Symeon the Fool Leontios requests from all "types" of his audience their attention and faith in the name of God.

> Αἰτῶ δὲ πάντας τοὺς τῆς προκειμένης ἡμῖν ἀγγελικῆς πολιτείας διηγήσεως **ἀκροωμένους ἢ ἐντυγχάνοντας** μετὰ φόβου τοῦ κυρίου τοῖς λεγομένοις προσέχειν καὶ τῆς πρεπούσης Χριστιανοῖς ἀληθινοῖς πίστεως ἀδιστάκτου.[43]

The Life of Symeon the Fool is a long text, longer than Cyril's short *vitae* though shorter than *VE* and *VS*. Leontios refers to both ἀκροωμένους and ἐντυγχάνοντας whereas Cyril never refers to listeners in his long vitae. His intention was not to write hagiographic romances but historical treatises. In his work he refers to his oral sources – mostly eyewitnesses – so that he seems trustworthy and truthful to his audience. **Seeing** was for Cyril the sense with the greatest impact in the discovery of truth. As eyewitnesses – applying their visual ability – were his allies in his efforts to compose his works, readers – applying their visual ability – would be his ideal audience. One may read silently for individual pleasure or may recite aloud before a group of auditors depending on the function s/he wishes the text to perform.

One last remark: By suggesting or promoting [silent] reading rather than listening for his long *vitae*, Cyril "excluded" in the first place the illiterate and uneducated [monks] from his preferred audience. The illiterate had the opportunity only to listen to his experiences from a third person, a reader, who would function as an intermediary between the text and its author on the one hand, and the listener on the other.

Which was Cyril's intention in writing *VE* and *VS* is not easy to answer with certainty. Obviously he had a special relationship with these two texts. These were not merely two commissioned pieces of hagiography because they contained much sentiment on his part. A possible scenario is

[43] See Life of Symeon the Fool, 122.25-27 (ed. L. Rydén, Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis. Uppsala 1963). Assurance to the recitation of the *vita* offers the address ὦ φιλόχριστοι (ibid. 169.1) to the audience of the text. See also Leontios' Life of Ioannes Eleemon, 102.8 (ed. H. Gelzer, Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Iohannes des Barmherzigen Erzbischofs von Alexandrien. Freiburg i.B.-Leipzig 1893): καὶ μηδείς, ὦ φιλόχριστοι, τῇ τοιαύτῃ θαυματουργίᾳ ἀπιστείτω in combination with the address ἀγαπητοί (ibid. 102.16). The adjective ἀγαπητοί is also used in the miracles of St. Demetrius which was obviously purposed for public recitation.

that Cyril wrote his five short *vitae* primarily for recitation and the two longer *vitae* for individual reading. Cyril was aware that the audience of the long commissioned Lives would probably be wider than he expected, since it would ultimately entail readers as well as listeners, but he did not really mind. He only needed to complete his debt to his favorite abbot, which he finally paid. After this task he continued his writing with five much shorter biographies in which he did not have to follow any rules, guidelines or salutations. Now he was writing for pleasure.

DARIUSZ BRODKA / KRAKÓW

DIE GESCHICHTSMÄCHTIGEN FAKTOREN IN DEN *HISTORIAE* DES AGATHIAS VON MYRINA

Im Jahre 1970 hat Averil Cameron in ihrer Monographie über Agathias von Myrina dem Problem der historischen Kausalität ein kurzes Kapitel gewidmet. Sie hat festgestellt, für Agathias sei Gottes Intervention eine überzeugende und durchschlagende historische Erklärung. Jede Katastrophe könne er als eine gerechte Gottesstrafe für die Sünden der handelnden Personen deuten. Wenn ihn dies aber manchmal in Schwierigkeiten versetze, bestehe sein Problem nicht in der Gültigkeit des Prinzips selbst, sondern im Anpassen dieser Gesamtregel.[1] Die Meinungen von A. Cameron sind weitgehend akzeptiert worden.[2] Vor kurzem hat aber A. Kaldellis in seinem Aufsatz in *Byzantion* scharf gegen die Thesen von A. Cameron polemisiert.[3] Er ist u.a. der Meinung, Gottes Gerechtigkeit sei in den *Historiae* kein kausaler Faktor, sondern vielmehr eine Interpretation der Ereignisse, die Agathias benutze, um die moralischen Ziele der Geschichtsschreibung zu fördern.[4] Die vorliegenden Ausführungen sollen als Fortführung der genannten Forschungen dazu beitragen, das Problem der historischen Kausalität in den *Historiae* des Agathias von Myrina noch weiter zu klären.

Auf dieses Problem bezieht sich Agathias bereits am Anfang des ersten Buches. Hier legt er seine geschichtsphilosophische Konzeption dar.[5] Den Ausgangspunkt für diese Aussage bildet die Tatsache, daß Italien, obwohl Narses die Ostgoten besiegt hatte, weiterhin ein Schauplatz der Kriege war

---

[1] A. CAMERON, Agathias. Oxford 1970, 54f.

[2] R. KEYDELL, Rezension von A. CAMERON. Agathias. *BZ* 64 (1971) 68–71.

[3] A. KALDELLIS, The Historical and Religious Views of Agathias: A Reinterpretation. *Byz* 69 (1999) 206–252.

[4] KALDELLIS 221.

[5] J. IRMSCHER, Zur Weltanschauung des Agathias, in: Tagung für allgemeine Religionsgeschichte. Sonderheft der wissenschaftlichen Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena 1963, 49.

(1,1,1). Der Historiker stellt fest, daß es ständig zu Kriegen und Konflikten komme, weil die menschliche Natur (φύσις ἀνθρώπων, ψυχή) unverändert sei (1,1,2; 1,1,5). Als Ursache der historischen Ereignisse lehnt er den Sternlauf und das Fatum oder das blinde Schicksal ab, weil der Fatalismus und die Astrologie keinen Raum für die menschliche Willensfreiheit lassen (1,1,3): αἴτιον δὲ οἶμαι τούτων οὐχ, ὅπερ οἱ πολλοί φασιν, ἀστέρων τε πορείας καὶ τὸ μεμορμένον καί τινας παραλόγους ἀνάγκας· εἰ γὰρ τὰ τῆς πεπρωμένης ἐν πᾶσι νικῴη, ἀφαιρεθείη δὲ τῶν ἀνθρώπων τὸ προαιρετὸν καὶ ἑκούσιον. Der Historiker sieht aber auch Gott nicht als Urheber der Konflikte an. Die Ursache des Blutvergießens kann nach Agathias auf keinen Fall das höchste göttliche Wesen sein, das als gut und Unheil abwehrend (τὸ γὰρ ἀγαθὸν ἐκεῖνο καὶ ἀλεξίκακον) definiert wird (1,1,4).[6] Die Triebkraft der historischen Ereignisse ist also grundsätzlich die menschliche Natur, der Mensch, der den freien Willen hat. Alles Übel in der Welt – Kriege, Konflikte, Verwirrung und Vernichtung ganzer Völker – hat seine Ursache in der menschlichen Natur, die sich von πλεονεξία und ἀδικία beherrschen läßt (1,1,5). Agathias beantwortet aber hier nicht alle Fragen. Aus dieser Stelle läßt sich ablesen, daß der historische Ablauf durch die menschliche Kausalität (aufgrund des freien Willens) determiniert ist. Die außermenschliche Kausalität wird in großem Maße abgelehnt. Man muß dennoch fragen, ob sie wirklich zur Gänze abgelehnt wird. Denn nach dieser Auffassung ist in der Geschichte kein Raum für das Fatum, für die Astrologie, Gott ist für das Übel in dieser Welt nicht verantwortlich. Es ist aber nicht gesagt, ob Gott in der Geschichte positiv wirken kann. Wenn seine Natur als gut und Unheil abwehrend definiert ist, ist eine solche Ingerenz theoretisch möglich.[7]

Die Naturerscheinungen

Im zweiten Buch beschreibt Agathias das Erdbeben des Jahres 551. Hier werden verschiedene, mehr oder weniger rationale Hypothesen über die Ursachen des Erdbebens zusammengestellt (2,15,9-11). Diese Ausführungen beendet der Historiker mit dem Gedanken, daß der Mensch eigentlich unfähig ist, die wahre Natur derartiger Naturerscheinungen genau zu ergründen und zu erkennen. Anschließend deutet er an: ἀπόχρη δὲ ἡμῖν, εἴ γε

[6] Agathias vermeidet die spezifisch christliche Terminologie und umschreibt meistens den Begriff Θεός mit verschiedenen philosophischen Formulierungen. Dazu vgl. CAMERON 97f.

[7] Vgl. CAMERON 95.

τοσοῦτο μόνον εἰδείημεν, ὡς θείῳ νῷ καὶ βουλῇ κρείττονι ἅπαντα διατέτακται: es genügt uns, wenn wir einzig wissen, daß alle Dinge durch die göttliche Vernunft geordnet sind (2,15,12-13). Agathias äußert hier also den Gedanken, daß es Dinge (die ἀφανῆ und ὑπέρτερα) gibt, die außerhalb der rationalen Erkenntnis sind, und daß man sich dessen bewußt sein soll (vgl.2,15,13). Die rationale Untersuchung erlaubt es nur in minimalem Maße, die wahre Natur der Naturerscheinungen zu erkennen. Die Weltordnung ist unter Gottes Kontrolle. Daraus ergibt sich die Idee, daß Gottes Plan unerforschlich ist.[8] Der Mensch kann zwar nicht erforschen, warum es zu Erdbeben kommt, aber man muß sich dessen bewußt sein, daß diese Naturerscheinungen in der Natur der Welt sind, daß sie also nichts Außergewöhnliches sind (vgl. 2,16,7). So bleiben zwei Ebenen in diesem Prozeß: Gott als eine Macht, die die allgemeine Weltordnung schafft, und die φύσις – die Natur der Welt. Eine solche Auffassung hat keinen ethischen Aspekt, es handelt sich in dieser Hinsicht nicht um Gut oder Böse. Φύσις bezieht sich auf keine moralische Ordnung.[9] Gott ist eine Macht, die die (Natur)-gesetze gibt, aber der Mensch kann das Wesen dieser Gesetze nicht erforschen und verstehen. Ihm soll nur das Bewußtsein genügen, daß Gott die Welt regiert. Das göttliche Wesen erscheint also als eine finale Geschichtsmacht. Es bestimmt eher die allgemeinen Regeln, nach denen die Welt funktioniert (d.h. φύσις), anstatt unmittelbar jedes Ereignis nach moralischen Kriterien zu beeinflussen. Daß Agathias darüber im Optativ spricht (εἴ ... εἰδείημεν), ändert in dieser Hinsicht nichts. Dieser Optativ braucht nicht zu bedeuten, daß Agathias sich der Richtigkeit dieser Meinung nicht ganz sicher sei,[10] sondern, was wahrscheinlicher ist, daß wir nicht mehr wissen als nur diese eine Sache: Es wäre gut mehr zu wissen, aber es ist schon gut, daß man mindestens das weiß. Das Wissen um dieses höchste Gesetz ist für den Menschen schon genügend.

Im Jahre 557 erfolgte das zweite Erdbeben, das in den *Historiae* dargestellt ist. Bei diesem Erdbeben sind zahlreiche Menschen ums Leben gekommen, unter ihnen Anatolius, ein besonders böser Mensch (5,3,10). Manche meinten, daß Anatolius auf diese Weise für seine Sünden gerecht bestraft worden sei (5,4,2). Agathias lehnt aber eine solche Erklärung ab, weil nur einer von vielen Sündern (d.h. Anatolius) den Tod im Erdbeben fand, während zahlreiche, die noch böser als Anatolius waren, überlebten. Darüber hinaus kamen auch viele Unschuldige ums Leben. Das Erdbeben

[8] Vgl. CAMERON 91.

[9] KALDELLIS 218.

[10] So KALDELLIS 217.

kann die Guten und die Bösen nicht voneinander trennen. Es konnte also keine Strafe Gottes sein. So ergibt sich die Frage, warum unter den Bösen nur Anatolius den Tod fand. Der Historiker führt die Ansicht aus Platons *Gorgias* an, daß die Leute, die schon für ihre Sünden bestraft worden seien, glücklicher seien als diejenigen, die noch nicht bestraft seien. Agathias teilt jedoch diese Meinung nicht. Zuletzt äußert er den Gedanken, daß eine solche Meinung (Die Sünder werden schon in dieser Welt bestraft) zwar falsch, aber nützlich ist. Deswegen soll sie verbreitet und gefördert werden, weil die Angst vor einem gewaltsamen Tod viele böse Menschen dazu bewegen kann, daß sie sich bessern (5,4,3-5).[11] Mit dieser Beweisführung zeigt Agathias, daß er persönlich nicht daran glaubt, daß Gott schon auf Erden die Sünder bestraft. Er betont, daß weder ein langes Leben von der Gerechtigkeit einer Person zeugt, noch ein grausamer Tod von ihrer Ungerechtigkeit. Der Mensch wird erst im Jenseits gerecht gerichtet (5,4,6). In diesem Passus hält Agathias an dem Gedanken fest, der sich aus 2,15,9-13 ablesen läßt, und formuliert ihn noch klarer. Die Naturerscheinungen, wie das Erdbeben von 557, gehören zur Natur dieser Welt (5,3,9), aber sie sind kein Faktor, der die moralische Ordnung in dieser Welt gestaltet (oder mit dem Gott diese Ordnung schafft).[12] Nach Agathias' Auffassung beweist der Tod des Anatolius auf keinen Fall die Existenz der Ordnung, nach der die Übeltäter schon auf Erden bestraft werden. Dieser Glaube ist nach Agathias falsch. Die Dauer des Lebens zeugt keinesfalls vom Wert eines Menschen. Trotzdem ist dieser Glaube in moralischer Hinsicht sehr nützlich. Diese zynische Äußerung zeigt, daß die Wahrheit und die moralische Lehre nicht immer identisch sind. Agathias ist sich dessen bewußt, daß es eine Spannung zwischen der Wahrheit und der moralischen Lehre gibt.[13] Das muß berücksichtigt werden, wenn man Agathias' historiographische Darstellung analysiert. Nach Agathias' Konzeption hat die Historiographie zwei Ziele: die Wahrheit und die Erziehung,[14] und dementsprechend soll die Frage beantwortet werden, ob Agathias wirklich an die Wahrheit seiner moralischen Interpretationen der Geschehnisse glaubt.[15] Es handelt sich vor allem um die Existenz von Gottes Gerechtigkeit, die schon auf Erden die Sünder bestraft. Glaubt Agathias wirklich daran, oder verbreitet er

[11] 5,4,5: ἀλλ' ἐκείνην μὲν τὴν δόξαν προσεῖναι ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς καὶ ἐμπεπηγέναι ὡς μάλιστα ἐατέον.

[12] Kaldellis 212ff.

[13] Kaldellis 207, 211ff.

[14] Dazu Kaldellis, 207ff.

[15] Richtig macht Kaldellis, *passim*, darauf aufmerksam, der diese Frage schon aufgrund der Analyse des Proömiums gestellt hat.

diesen Glauben nur um der moralisch-erzieherischen Zwecke seines Werkes willen? Die innere Logik seiner Ausführungen scheint in diesem Passus zu implizieren, daß der Historiker an das Fortleben nach dem Tod glaubt. Agathias deutet zwar an, daß die gewöhnlichen Vorstellungen von der Gerechtigkeit falsch sind, aber er betont zugleich, daß eine moralische Ordnung besteht, die letztendlich, im Jenseits, die gerechte Vergeltung für das Leben garantiert. Während sich Agathias mit den gewöhnlichen Vorstellungen von Schuld und Strafe auseinandersetzt, weist er auf die Eschatologie als den richtigen Bezugspunkt bei der Beurteilung des irdischen Lebens hin. Er ist kein Kirchenhistoriker, er schreibt eine traditionelle Geschichte.[16] Darum beschäftigt er sich in seinem Werk nur in geringem Maße mit dem Problem des Fortlebens nach dem Tod.[17] Er wirbt für die Ansichten, an die er persönlich nicht glaubt, weil sie einen guten pädagogischen Einfluß auf die Menschen ausüben können. Das findet aber nur im Bereich der Interpretation der Tatsachen statt. Die Naturerscheinungen gehören zur Natur der Welt. Sie haben keine moralische Dimension.[18] Darüber steht Gott, der die Welt nach seinem unerforschlichen Ratschluß regiert. Hier endet das menschliche Erkenntnisvermögen.

Historische Ereignisse

Nun können wir uns der historiographischen Darstellung zuwenden. Im ersten und zweiten Buch stellt Agathias die Kämpfe des Narses gegen die Ostgoten und den Einfall der Franken und der Alamannen in Italien dar, die endgültig von Narses im Jahr 553 in der Schlacht bei Casilinum

[16] Dazu vgl. Averil und Alan Cameron, Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire. *Class. Quart.* 14 (1964) 316–328.

[17] Wenn es um die Konfession des Agathias geht, halte ich die Argumentation von Kaldellis nicht für sehr überzeugend. In der *praefatio* gibt es zwar keine Erwähnung des Fortlebens nach dem Tod im christlichen Sinn, aber das bildet kein Argument gegen das Christentum des Agathias (gegen Kaldellis 226ff.). Er schreibt eine traditionelle Profangeschichte, dementsprechend gibt es keinen Grund, in der *praefatio* christliches Bekenntnis zu erwarten. Die Vielfalt und die große Zahl der positiven Aussagen über das Christentum in den *Historiae* scheinen jedoch die traditionelle Meinung über die Religion des Geschichtsschreibers (d.h. Agathias sei Christ) zu bestätigen, obwohl die Sache gewisse Zweifel erweckt.

[18] In 5,10,5-7 stellt Agathias die Pest in Konstantinopel dar, die viele Menschen als Zeugnis des Zorns Gottes gedeutet haben. An dieser Stelle enthält sich Agathias eines Kommentars. Überzeugend erklärt Kaldellis 224 diese Tatsache: Agathias wolle unter moralischem Aspekt keine Ereignisse interpretieren, die von den Menschen, von ihrem Wollen und Können völlig unabhängig seien.

besiegt worden sind. Eine besondere Aufmerksamkeit verdient im ersten Buch die Geschichte von Phulkaris, dem Führer der Heruler, der in einer Schlacht gegen die Franken getötet wurde. Agathias stellt ihn als einen tapferen Kämpfer und einen schlechten Heermeister dar, dessen ernsthafte Fehler seine Niederlage verursachten (1,14,3-4). Phulkaris' Klugheit kam seiner Tapferkeit nicht gleich (1,15,10). Ähnlich erklärt Narses in seiner Rede die Ursache der Niederlage der Heruler: Phulkaris habe seiner barbarischen Natur gemäß sehr leichtsinnig gehandelt, als er die Franken, ohne die notwendigen Vorbereitungen zu treffen, angegriffen habe (1,16,6). Bei der Interpretation dieses Ereignisses bleibt Agathias im Bereich der menschlichen Kausalität: Phulkaris erlitt die Niederlage, weil er als Feldherr die Fehler beging – er hatte keine εὐβουλία. Der Mangel an Klugheit kann aus der zu großen Selbstsicherheit resultieren. Die Selbstsicherheit kann hingegen aus dem großen Glück und (oder) unmittelbar aus der natürlichen Prädisposition einer Person, d.h. aus der menschlichen Natur, folgen (vgl. 1,15,10; 1,16,8).

Dem Verhalten von Phulkaris wird das von Narses entgegengesetzt. Von Anfang an wird Narses als ein kluger, voraussehender Feldherr und ein herrlicher Stratege dargestellt. In seiner ersten Rede lenkt er die Aufmerksamkeit vor allem auf die militärischen Faktoren und die strategische Position, die den Byzantinern den Sieg garantieren sollen: Die Feinde seien ihnen zwar an Zahl überlegen, die Byzantiner aber jenen an Kriegskunst, und sie verfügten über die größeren Hilfsmittel und über die besser organisierte Armee. Dies solle den Erfolg gewährleisten. Narses ergänzt seine rein rationalistischen Ausführungen mit der Rücksichtnahme auf Gott: Gott stehe auf der Seite der Byzantiner, weil ihr Krieg gerecht sei, da sie sich gegen Angreifer verteidigten (1,16,7-10). Auf diese Weise präsentiert Agathias in Narses' Rede die rationalen Gründe, die den Byzantinern dann ermöglichen, den Einfall der Franken und der Alamannen in Oberitalien zurückzuschlagen. In den weiteren Teilen seiner historiographischen Darstellung hingegen konzentriert sich Agathias auf die moralische Deutung der Niederlage der Angreifer, d.h. auf das Problem, das in der als ein Präludium vor den späteren Kämpfen gegen die Franken fungierenden Rede von Narses nur leicht angedeutet wurde.

Die Schilderung der Kämpfe im Jahr 553 ist durch die Idee der strafenden Gerechtigkeit Gottes beherrscht. Nach den Worten von Agathias wurde die Niederlage der Angreifer durch Gottes Zorn verursacht. Gott bestrafte sie für die Plünderung der katholischen Kirchen in Norditalien: Die einen wurden im Kampf getötet, die anderen kamen bei der Pest um (2,19-11). Schon an dieser Stelle stellt sich ein Problem. Nach Agathias wurden die Kirchen nur von den Alamannen geplündert, während die Franken als

rechtgläubig mit den Heiligtümern schonend und ehrerbietig umgingen. Agathias selbst hebt diesen Tatbestand hervor (2,1,6-8). Die Strafe Gottes betraf hingegen nicht nur die Alamannen, sondern auch die Franken. Um nicht den Verdacht zu erregen, daß Gott die Unschuldigen bestrafte, bemerkt der Historiker anschließend, daß jede Aggression, durch Habgier und Haß verursacht, ungerecht ist und als solche Gottes Strafe verdient (2,1,10-11). Gerade dieses Schicksal erfuhren die Alamannen und die Franken. Am Beispiel dieses Einfalls erteilt Agathias eine Lehre: Die Verteidigung des Vaterlandes ist eine heilige Pflicht der Bürger (2,1,10), die Ungerechtigkeit (ἀδικία) und die Vernachlässigung Gottes (θεοῦ ἀθεραπευσία) rufen Gottes Zorn und folglich Gottes Strafe hervor. In Zusammenhang damit taucht eine Ideologie auf, die in den christlichen und heidnischen Reaktionen auf den Fall Roms im Jahr 410 besonders deutlich zu beobachten ist. Beide Seiten meinten, daß die Ereignisse unmittelbar von Gott oder Göttern kontrolliert seien. Die Mißerfolge sah man als Strafe des beleidigten Gottes oder der beleidigten Götter an.[19] Dieser Konzeption gemäß deutet der Historiker die Ursachen der Pest, die das Heer des Leutharis dezimierte. Agathias versucht auf rationale Weise diese Pest zu erklären, aber er deutet an, daß ihre wirkliche Ursache die Ungerechtigkeit und der Frevel gegen Gott war (2,3,5-6). Nach denselben moralisch-religiösen Kategorien wird die Schlacht bei Casilinum interpretiert, in der Narses den Endsieg über die Armee der Angreifer errang. Agathias betont, daß Butilins Armee unvermeidlich die Niederlage hinnehmen mußte, unabhängig davon, wann die Schlacht geschlagen würde, denn die Barbaren mußten für ihre Sünden bestraft werden (2,6,8; vgl. auch 2,7,5). Nach einer solchen Auffassung ist die Strafe für die Übeltaten schon in diesem Leben unvermeidlich (vgl. auch 2,1,11; 2,3,5). Das steht aber in einem krassen Gegensatz zu dem Gedanken, der in 5,4,5-6 geäußert wurde.[20] Im Bereich der konkreten Tatsachen spricht Agathias nicht über den Einfluß Gottes auf den Verlauf der Schlacht. Er hebt hingegen hervor, daß Narses sein Heer sehr gut führte (2,9,1). Dadurch konnte Narses einen herrlichen Sieg erringen. Er erlitt nur kleine Verluste, während fast die ganze feindliche Armee vernichtet wurde und Butilin ums Leben kam (2,9,11). Der Schilderung der Schlacht fügt Agathias eine religiöse Deutung hinzu: Butilins Niederlage

---

[19] Vgl. CAMERON 34f. Zu dieser Ideologie vgl. D. BRODKA, Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike. Frankfurt am Main 1998; F. HEINZBERGER, Heidnische und christliche Reaktion auf die Krise des weströmischen Reiches in den Jahren 395–410. Bonn 1976.

[20] Vgl. KALDELLIS 215.

war eine Strafe Gottes (2,9,12). Aufmerksamkeit verdienen hier auch die historischen *exempla*. Die Ursache der Niederlage der Franken und der Alamannen vergleicht der Historiker mit den Niederlagen des Datis, des Xerxes und der Athener auf Sizilien (2,10,1-6). In allen diesen Fällen erlitten die Angreifer eine schwere Niederlage. Alle Einfälle waren ungerecht – einen Grund für sie bildete die ἀδικία der Angreifer. Im Fall des Xerxes spricht Agathias nicht nur von ἀδικία, sondern er fügt auch hinzu, daß der Perserkönig wegen seines Übermuts die Hoffnungen in eine große Zahl von Soldaten setzte, statt in die Qualität der Armee: Er ließ sich also nicht von εὐβουλία leiten, während die Griechen einen gerechten Krieg führten und geeignete, gut durchdachte Maßnahmen trafen (2,10,4). Ähnlich erklärt er die Gründe für die Niederlage der Athener auf Sizilien: Sie wurden wegen ihrer Ungerechtigkeit und Unvernunft (ἄνοια, ἀβουλία, ἀφροσύνη) geschlagen (2,10,5-6). Anfänglich war nur die Ungerechtigkeit die Ursache der Mißerfolge. Am Ende des Exkurses ist die Rede von zwei Ursachen: ἀδικία und ἀβουλία. Damit entsteht aber eine Uneinheitlichkeit. Zuerst schreibt Agathias einzig der Ungerechtigkeit den Mißerfolg zu, dann aber sowohl der Ungerechtigkeit als auch der Unvernuft. Averil Cameron sieht als Grund für diese Inkonsequenz „careless thinking“ von Agathias an. Sie ist der Meinung, die Niederlage im Krieg sei nach Agathias eine Konsequenz der Ungerechtigkeit. Weil er aber hier als *exemplum* die sizilische Expedition benutzt habe, habe er die Bedeutung von ἀδικία erweitern müssen, damit sie auch die Unvernunft umfasse.[21] Diese Behauptung bedarf jedoch einer Revision. Agathias brauchte ja die Unvernunft im letzten *exemplum* nicht zu bemerken. Er nennt die Unvernunft (nicht nur der Athener, sondern eigentlich schon im Fall des Xerxes), weil sie eine andere Art der historischen Kausalität bildet.[22] Die Ungerechtigkeit hat eine moralische oder religiöse Dimension. In diesem Deutungsbereich ist sie die Ursache des Mißerfolgs, weil sie den Zorn Gottes hervorruft. Sie bildet also einen irrationalen Deutungsversuch. Die Unvernunft, der Mangel an gutem Rat, d.h. die schlechte Planung, haben hingegen einen rationalen Charakter – dadurch trifft der Mensch in einer konkreten Situation keine richtigen Maßnahmen. Damit ist also ein rationaler Faktor gemeint, weil das Ergebnis einer Handlung von menschlichen Entscheidungen abhängt. So erscheint die menschliche Kausalität, von der schon am Anfang des ersten Buches die Rede war. Die Lehre, die Agathias hier erteilt, ist eine zweifache: Die Übeltat wird von Gott bestraft, aus dem Übermut kann die

[21] Cameron 55.

[22] Kaldellis 215f.

Unvernunft resultieren. Neben dieser erzieherischen Interpretation bleibt aber der Bereich der konkreten Tatsachen. Das vernünftige, gut geplante Handeln garantiert den Erfolg eines Unternehmens, die unrichtigen Entscheidungen verursachen den Mißerfolg. Ähnlich wie die Rede von Narses im ersten Buch als eine unmittelbare Einleitung zu den Kämpfen gegen die Franken fungierte, bildet eine Rede von Narses auch das Ende der Schilderung dieser Kämpfe (2,12,1-9). Sie hat einen ähnlichen Charakter wie die im ersten Buch. Der Sieg der Byzantiner habe einerseits aus der hohen Qualität der Armee und andererseits aus der ἀβουλία der Franken resultiert (2,12,3-5).[23] Die Lehre, die der Feldherr seinen Soldaten erteilt, hat auch einen rationalen Charakter: Man solle weiterhin kampfbereit sein, um siegen zu können, wenn die Feinde wieder angreifen würden (2,12,5-9). Obwohl hier ein traditionelles Modell von ὕβρις – τίσις bemerkbar ist, gibt es jedoch keinen Versuch, es auf die religiöse Sphäre oder auf die moralische Weltordnung hin zu verallgemeinern, es wird nur auf die praktischen Ratschläge zurückgeführt, welche Maßnahmen in dieser konkreten Situation getroffen werden sollen.

Im dritten Buch befaßt sich Agathias mit den Ereignissen an der Ostfront. Die Interpretation der Geschehnisse in ethischen Kategorien ist in der Darstellung der Belagerungen von Onoguris und von Phasis zu beobachten. Im ersten Fall erleiden die Byzantiner eine Niederlage. Sie wird als Gottes Strafe für die Ermordung des Lazenkönigs Gubazes interpretiert (3,8,2). Die Feldherren Rusticus und Martinus verleumdeten den Gubazes bei Justinian und ließen ihn bei einer Verhandlung ermorden (3,2-4). Dann begann die byzantinische Armee die Belagerung von Onoguris. Während eines Kriegsrats wurde der Vorschlag von Rusticus angenommen, die Festung sofort anzugreifen. Nach der Meinung von Agathias war jedoch der Plan von Buzes, der zuerst die persischen Entsatztruppen angreifen wollte, besser. Es geschah so, wie Agathias behauptet, denn die ganze byzantinische Armee trug die Verantwortung für das Verbrechen an Gubazes, das ihre Führer begangen hatten. Deswegen wurde der schlechtere Plan durchgesetzt, damit die Byzantiner bestraft werden konnten (3,7,6-8; 3,8,2).[24] Agathias hebt aber hervor, daß die unmittelbar für das Verbrechen verantwortlichen Feldherren die volle Strafe erst später erlitten

[23] Richtig macht Kaldellis 216 auf diese Stelle aufmerksam.

[24] Eine solche Auffassung ist ähnlich der Vorstellung von der „Verblendung“ durch Gott: diejenigen, die die Niederlage erleiden sollen, werden von Gott „verblendet“, damit sie keine richtigen Entscheidungen treffen können. Diese Vorstellung ist z.B. bei Prokop zu finden.

(3,8,3). Ihr Prozeß wird im vierten Buch dargestellt. Man hat jedoch mit Recht bemerkt, daß es in der Darstellung dieses Prozesses keinen Bezug auf Gottes Gerechtigkeit gibt.[25] Den Kommentar zu diesen Ereignissen enthalten zwei Reden: die antibyzantinische von Aietes und die probyzantinische von Phartazes. Für die Ursache der Niederlage hält Aietes die Feigheit (ἀνανδρία), die Fehlentscheidungen (τὸ μὴ τὰ προσήκοντα βεβουλεῦσθαι) und vor allem die ἀδικία, weil sie den Zorn Gottes hervorrief. Aus diesem Grund war die Niederlage noch schwerer (3,10,1). Anschließend wird gesagt, daß ein Sieg weniger von den Waffen, d.h. von den militärischen Faktoren, als von der Frömmigkeit abhänge (3,10,2). Daraus zieht Aietes folgenden Schluß: Die Römer seien nicht in der Lage gewesen, die richtigen Maßnahmen zu treffen (οἷς οὔτε τὰ τῆς γνώμης ἄριστα σύγκειται), und hätten das Wohlwollen Gottes verloren. Deswegen würden sie weitere Niederlagen erleiden (3,10,2-3). Hier erscheint also eine für die Spätantike typische christliche Theologie des Sieges. Bei einer genauen Untersuchung dieses Passus läßt sich folgendes feststellen: Die Ausführungen von Aietes sind nicht so eindeutig, wie sie auf den ersten Blick zu sein scheinen. Es ist darin eine gewisse Inkonsequenz feststellbar. Einerseits macht er den Sieg nur von der Frömmigkeit, d.h. von den ethischen (religiösen), irrationalen Faktoren abhängig. In diesem Fall gibt es keinen Raum für die militärischen oder rationalen Faktoren. Andererseits hält er den schlechten Rat, die schlechte Planung für die Ursache des Mißerfolgs, während die Ungerechtigkeit das Ausmaß der Niederlage vergrößern sollte. Die Idee der Rede des Aietes gleicht wohl der Idee in 3,6,8.[26] Der Kausalzusammenhang lautet, wie folgt: Am Beginn steht die ἀδικία, daraus resultiert die ἀβουλία[27] und schließlich der Mißerfolg. Dominiert die Ungerechtigkeit, ist die Niederlage besonders katastrophal. Nach dieser Auffassung spielt Gottes Gerechtigkeit in der Geschichte eine dominante Rolle. Gott ist sowohl eine bewirkende als auch eine finale Kausalität. Eine solche Ideologie bringt eine deutliche moralische Lehre mit sich, und, wie schon gesagt wurde, der Geschichtsschreiber hat nach Agathias die Aufgabe, seine Leser zu belehren. Mit der Meinung von Aietes setzt sich Phartazes auseinander. Er fordert seine Zuhörer auf, die letzten Ereignisse vernünftig zu beurteilen und dadurch die wahre Natur der Tatsachen zu entdecken (3,12,5-6). Die Schuld am Tod des Gubazes trügen nur Rusticus und Martinus, die anderen Römer seien unschuldig (3,12,6). Die Lazen sollten nicht auf die Seite

[25] KALDELLIS 220.
[26] Vgl. CAMERON 92f.
[27] Agathias benutzt im Sinn von Unvernunft auch andere Begriffe.

der Perser übertreten. Auch ein religiöses Argument wird benutzt. Die Perser seien keine Christen, der Übertritt auf ihre Seite würde zum Frevel gegen Gott. Auf diese Weise könnten die Lazen ihre Religion verlieren, und dafür würden sie im Jenseits bestraft werden (3,12,8-11). Phartazes erläutert auch die Ursachen der byzantinischen Niederlage bei Onoguris. Ähnlich wie Aietes erwägt er zwei Hauptfaktoren, zieht aber ganz andere Schlußfolgerungen. Der Grund für den Mißerfolg könne entweder die unrichtige Strategie oder der Wille Gottes sein (3,12,2-4). Die Lazen sollten auf keinen Fall Byzanz verraten. Gott brauche keine Hilfe der Lazen, um die Römer bestrafen zu können (3,13,4). Phartazes scheint die religiöse Deutung der Niederlage bei Onoguris abzulehnen, weil er nur den einzelnen Feldherren, nicht dem gesamten Heer die Schuld am Tod des Gubazes anlastet. Nach dieser Auffassung gibt es also keine Kollektivverantwortung. Auf Gottes Gerechtigkeit bezieht er sich vor allem, um alle Argumente von Aietes zu entkräften. In seiner Äußerung erscheint darüber hinaus die Überzeugung, daß die Geschichte von Gott nach seinen unerforschlichen Ratschlüssen gelenkt wird. Im Bereich der Interpretation der Tatsachen erscheint jedoch eine Inkonsequenz. In 3,6,8 äußerte Agathias den Gedanken, daß die gesamte Armee die Schuld trägt, und diese Meinung vertritt auch Aietes in seiner Rede. Phartazes lehnt diese Konzeption ab. In diesem Kontext wurde darauf hingewiesen, daß Aietes vom Historiker negativ charakterisiert, Phartazes hingegen sehr positiv dargestellt wird. Das kann implizieren, daß Agathias dem Aietes eine Ansicht in den Mund legt, die er selbst nicht teilt.[28] Es gibt hingegen die Möglichkeit, daß gerade die Rede von Phartazes die persönlichen Meinungen des Agathias enthält.[29] Auf diese Weise bieten sich in einem Werk zwei verschiedene Modelle der historischen Kausalität dar. Nach dem ersten (ethischen) Modell wird die Geschichte unmittelbar von Gott regiert. Auf jedes Verbrechen reagiert Gott mit Zorn, dem die gerechte Strafe folgt. Nach dem zweiten (rationalistischen) regiert zwar Gott die Geschichte, indem er ihr Ziele setzt. Den Verlauf der Ereignisse gestalten jedoch unmittelbar die Menschen nach rationalen, nicht nach moralischen Prämissen. Das zweite Modell ist in gewissem Maße ein Kompromiß. Es schränkt die Rolle Gottes ein, schließt sie aber nicht aus. In der Auseinandersetzung der zwei Konzeptionen gewinnt die von Phartazes. Diese Tatsache scheint von großer Bedeutung zu sein.[30]

[28] KALDELLIS 219.
[29] KALDELLIS 218.
[30] In diesem Punkt stimme ich völlig der Meinung von KALDELLIS 219 zu.

Besonders interessant ist auch die Darstellung der Belagerung von Phasis, weil es hier eigentlich kein Motiv von Schuld und Strafe (Gottes) gibt. In diesem Kampf waren die Byzantiner erfolgreich. Bemerkenswert ist ein Gespräch zwischen Martinus und Nachoragan (3,19,1-8). Der Perser war seines Sieges sicher, Martinus äußerte hingegen den Gedanken, daß der Sieg vom Willen der göttlichen Providenz abhänge. Gott schenke aber den Übermütigen diese Gabe nicht (3,19,6). Die Worte von Martinus bewertet Agathias positiv. Auffallend ist, daß in dieser Aussage keine Rede vom religiösen Verhalten der Kämpfenden ist. Man nimmt zwar Rücksicht auf Gott, aber seine Entscheidung über das Ergebnis des Kampfes ist nicht von der Religion oder von der Frömmigkeit der handelnden Menschen abhängig. Nur die Tatsache, daß die Übermütigen verlieren, wird hervorgehoben. Am Beispiel von Nachoragan ist aber zu beobachten, daß sein Übermut sehr konkrete Ausmaße hat:[31] Er unterschätzt seine Gegner, er ist zu selbstsicher, deswegen kann er die militärische Lage nicht richtig beurteilen. Als Feldherr macht er katastrophale taktische Fehler. Ihm fehlt also die εὐβουλία. Gottes Rolle ist hier fast auf das Minimum reduziert: Gott gibt denjenigen den Sieg, die sich selbst den Erfolg sichern können. Gott wird als Richter verstanden, der nur den Sieg einer der Seiten verkündet, aber grundsätzlich den Kampf nicht beeinflußt. Eine genaue Untersuchung der Darstellung der Belagerung von Phasis erlaubt es, diese These zu modifizieren. Die Perser erlitten eine schwere Niederlage. Einerseits handelten die Byzantiner sehr vernünftig (z.B. Martinus' List, um den Kampfgeist seiner Truppen zu steigern), andererseits beging Nachoragan große Fehler. Agathias betont, daß der persische Feldherr wegen seines Übermuts vergaß, daß nichts im Krieg sicher ist, daß sich die Situation sehr schnell verändern kann, und daß die Ereignisse von Gottes Willen abhängen. Während des Krieges geschieht nichts von kleinem Ausmaß, und die Folgen eines Fehlers können einen katastrophalen Charakter haben (3,24,5-6; vgl. auch 4,28,5). Erneut betont Agathias die verderblichen Wirkungen einer zu großen Selbstsicherheit. Aus dem Übermut resultiert die Unvernunft, diese läßt keinen richtigen Entschluß fassen und keine gute Strategie wählen. Im Krieg muß man bereit sein, jede Bedrohung zu bewältigen, weil man nie alle Situationen voraussehen kann. Schon das

[31] Bemerkenswert ist die Tatsache, daß Agathias den Übermut vor allem den Persern (Datis, Xerxes, Nachoragan) zuschreibt. Um die Niederlagen der Perser zu deuten, bildet er wohl Herodots Konzeption von ὕβρις – νέμεσις nach. Vgl. K. Adshead, Thucydides and Agathias, in: B. Croke, A. Emmet, History and Historians in Late Antiquity. Sydney 1983, 85.

Bewußtsein dieser Sachlage, die Kenntnis der Natur des Krieges, ist ein Faktor, der zum Sieg führt. Der Mangel an diesem Bewußtsein führt zur Niederlage. Wie soll hingegen Gottes Rolle verstanden werden? In welchem Sinn hängt der Krieg von Gott ab? Man muß den indirekten Zusammenhang dieser Aussage berücksichtigen – gerade diese Tatsache, d.h. den unerforschlichen Willen Gottes, vergaß Nachoragan. Diesen Willen soll man im Bereich der Veränderlichkeit der militärischen Lage berücksichtigen. Er wird hingegen nicht als Vorbestimmung begriffen. Es handelt sich nicht darum, daß Nachoragan verlieren mußte, weil Gott es so wollte, sondern darum, daß der Perser wegen seines Übermuts vergaß, daß der Krieg nicht nur von seinen Entscheidungen, sondern auch von verschiedenen anderen Faktoren abhängig ist. Deswegen entschied Gott über die Niederlage Nachoragans. Darüber hinaus zeigt Agathias jedoch in diesem Zusammenhang, daß Gott unmittelbar die Ereignisse beeinflussen kann. Göttliche Intervention erblickt er in einem Geschehnis, das einen großen Einfluß auf den Verlauf der Schlacht ausübte: Justin, Sohn von Germanus, verließ zufällig mit einem Teil der Armee die belagerte Stadt, um in einer Kirche unweit der Stadt zu Gott zu beten. Als er die persischen Truppen erblickte, griff er sie unerwartet an und fügte ihnen große Verluste zu.[32] Es ist kaum zu verstehen, wie einige tausend Soldaten die belagerte Stadt und ihre Stellung zufällig verlassen konnten. Das scheint eher geplant gewesen zu sein. Agathias hatte wohl in dieser Hinsicht keine genauen Informationen darüber, warum Justin während des persischen Angriffs außerhalb der Stadt war. Er versucht selbst, die Situation seiner Weltanschauung gemäß zu erläutern: Justins Entscheidung war kein Zufall, sondern er ließ sich von der göttlichen Inspiration leiten (3,24,7; 25,8). In diesem Fall gibt es eine positive Ingerenz Gottes. Diesmal agiert Gott zugunsten der Byzantiner, während er an anderen Stellen des Werkes auf die Sünden der Menschen reagiert, was der Historiker immer offen sagt. Es entsteht also die Frage, ob wir es im Fall der Schlacht bei Phasis mit derselben moralischen Deutung der Ereignisse in Kategorien von Schuld und Strafe zu tun haben: Schuldig wäre nun Nachoragan.[33] Man muß aber daran erinnern, wie Agathias den Übermut Nachoragans darstellt. Dieser Übermut läßt sich grundsätzlich auf die unrichtigen Entscheidungen zurückführen. Der Perser konnte auf die wechselnde Situation nicht gut

[32] Dazu vgl. B. Rubin, Das Zeitalter Iustinians I. Berlin 1960, 521f. Der historische Wert dieses Berichtes wurde hingegen sehr kritisch von M. Ites, Zur Bewertung des Agathias. *BZ* 26 (1926) 274ff. beurteilt.

[33] So Cameron 53f.

reagieren, führte den Angriff schlecht, und so wurde er besiegt. Das bringt natürlich eine gewisse moralische Lehre mit sich. Agathias meint aber damit nicht, daß sich die bestrafende Gerechtigkeit Gottes in dieser Schlacht zeigte. Im Gegensatz zur Vernichtung der Franken und der Alamannen und zur byzantinischen Niederlage bei Onoguris interpretiert er Nachoragans Niederlage nicht als Gottes Strafe. Der Perser beging kein Verbrechen, dementsprechend spielen die ἀδικία und im allgemeinen das Prinzip von Gut und Böse keine Rolle. Nachoragan war nur ein schlechter Feldherr, aber kein Verbrecher. Agathias versucht das konkrete Ereignis zu verstehen, indem er Gottes Ingerenz bei Phasis einführt. Nach seiner Meinung läßt sich nicht alles im Krieg voraussehen. Eine Art göttlicher Ingerenz ist doch möglich. Dies ist gerade, neben dem Zufall, einer der unberechenbaren Faktoren.[34]

Bemerkenswert ist, daß bei Agathias die heidnische Vorstellung von τύχη und ἀνάγκη keine größere Rolle spielt.[35] Wie schon gesagt wurde, bekämpft Agathias am Anfang seines Werkes besonders deutlich die Ansichten, nach denen das unpersönliche Fatum oder das blinde Schicksal geschichtswirksam sind (1,1,3). Er lehnt sie ab, weil sein Geschichtsbild den Menschen, das menschliche Können und Wollen in den Vordergrund stellt. Am Anfang des ersten Buches setzt er sich vor allem mit dem Fatalismus (τὸ μεμορμένον, ἀνάγκη) auseinander, aber die Kritik an der Vorstellung von τύχη ist auch hier spürbar. Dieser Begriff erscheint hier zwar nicht, aber verschiedene Stellen in den *Historiae* beweisen, daß diese Kritik auch der τύχη gilt. Traditionell heißt es von τύχη, daß sie unbeständig und neidisch ist.[36] Damit ist aber grundsätzlich nur eine gewisse Veränderlichkeit der Situation gemeint, die sich nicht voraussehen läßt (praef. 10, 1,5,2; 1,16, 3ff.; 2,12, 4ff.; 3,3,11; 4,28,5). Der Mensch ist in der Lage, dies zu bewältigen, wenn er nur stets auf diesen potentiellen Wechsel gefaßt ist. Erneut bietet sich damit das Konzept, daß der menschliche Faktor in der Geschichte dominant ist. Auf diese Weise ist die τύχη keine metaphysische Geschichtsmacht, sondern lediglich eine Art der Umschreibung einer Sachlage, eines Aspekts der menschlichen Angelegenheiten.

[34] In der Darstellung des Einfalls von hunnischen Kotriguren ist nur die menschliche Kausalität zu finden. Belisar besiegte die Feinde durch seine herrliche Führung (5,16,1; 5,20,3; vgl. auch 5,17,3-7).

[35] Vgl. CAMERON 97; O. VEH, Zur Geschichtsschreibung und Weltauffassung des Prokop von Caesarea. Wiss. Beilage zum Jahresbericht 1952/53 des Gymnasiums Bayreuth, 26.

[36] Die Stellenangaben bei VEH 26, S. COSTANZA, Orientamenti cristiani della storiografia di Agatia. *Helikon* 2 (1962) 106.

Dementsprechend läßt sich ihre Bedeutung meistens auf „Zufall" bzw. „Gelegenheit" zurückführen.[37]

Nach Agathias ist die menschliche Natur der wichtigste geschichtsmächtige Faktor. Sie ist eine bewirkende Kausalität, die unmittelbar den Verlauf der Ereignisse gestaltet. Sie kann für die Handelnden sowohl gute (aufgrund der εὐβουλία) als auch schlechte (aufgrund der ἀβουλία, ἀφροσύνη) Folgen haben. Die Religion spielt hingegen keine geschichtsmächtige Rolle. Über der menschlichen (bewirkenden) Kausalität steht eine höhere göttliche Kausalität, die primär einen finalen Charakter hat. Den Willen Gottes kann der Mensch, was Phartazes in seiner Rede betont, nicht verändern. Gott ist eher eine äußere Macht, ein Beobachter und Richter, der zugunsten derjenigen urteilt, die besser und klüger handeln. Er bestimmt die allgemeinen Regeln, nach denen die Welt funktioniert. Agathias persönlich lehnt die Meinung ab, Gott bestrafe die Sünder schon in diesem Leben. Trotzdem verbreitet er diese Meinung an einigen Stellen seines Werkes, weil sie nützlich ist und viele Menschen bessern kann.[38] Für Agathias ist die moralische Lehre eine der wichtigsten Aufgaben der Geschichtsschreibung. Wenn aber eine solche Ansicht besonders absurd ist, wie im Fall der Naturkatastrophen, kritisiert er sie oder enthält sich des Urteils. Dieser Gott ist sicher *einer*, Agathias' Grundlage ist also monotheistisch. Agathias lehnt die unmittelbaren Eingriffe Gottes in die Geschichte nicht ab, seiner Meinung nach kommen sie aber selten vor. Die göttliche Kausalität kann also auch zum Teil einen bewirkenden Charakter haben. Eine gewisse gedankliche Übereinstimmung mit dem Denken Augustins liegt nahe. Für Agathias und Augustin ist der Glaube kein Mittel, welches das Wohlergehen in diesem Leben garantiert.[39] Gott kann zugunsten der Guten intervenieren, aber er muß nicht. In dieser Hinsicht gibt es keine Regel. Deswegen ist die Geschichte vor allem von den Menschen gestaltet. Diese Konzeption

[37] Dazu vgl. VEH 26, CAMERON 97f.

[38] Vielleicht kann man hier von einer gewissen Entwicklung im Denken des Agathias sprechen. Die unmittelbare Gottesstrafe erscheint in den ersten drei Büchern. Im 4. Buch erzählt er über die bösen Taten von Iustinus, dem Sohn des Germanus. In diesem Fall betont Agathias, Iustinus habe erst später (noch in diesem Leben) bestraft werden sollen (4, 22, 7-9). Das ist eine Konzession gegenüber dem Gedanken, Gott bestrafe sofort die Übeltäter, der in den ersten drei Büchern zum Ausdruck kommt. Im letzten Buch wird endlich diese Konzeption abgelehnt. Agathias hätte also erst während seiner Arbeit an den *Historiae* verstanden, wie unrichtig und absurd eine solche Konzeption sein kann. Wäre diese Vermutung richtig, bliebe weiterhin die Frage offen, warum die ersten Bücher unter diesem Aspekt nicht revidiert worden sind.

[39] Dazu vgl. BRODKA 224.

läßt aber in der Geschichte einen Raum für den göttlichen Faktor. Agathias begreift die Geschichte nicht nur in ethischen Kategorien.[40] Diese Art des Geschichtsverständnisses ist nur im Bereich des moralisch-pädagogischen Überbaus des Werkes zu finden: Der Erfolg oder Mißerfolg eines Handelns hängt davon ab, wie sich der Mensch zwischen Gut und Böse in der Befolgung oder Verletzung menschlicher und göttlicher Gesetze entscheidet. Wenn man aber diesen Überbau beiseite läßt, zeigt sich deutlich, daß die Geschichte nach anderen Prinzipien gestaltet wird. Erfolg und Mißerfolg werden nun zur Frage der Vernunft und Unvernunft, Fähigkeit oder Unfähigkeit, die richtigen Maßnahmen in einer konkreten Situation zu treffen. So bietet sich in Agathias' Werk das Rationalistische statt des Ethischen. Es scheint, daß das rationale Geschichtsverständnis der wahren Weltauffassung des Historikers entspricht.

[40] Dagegen CAMERON 56, VEH 25.

IHOR ŠEVČENKO / CAMBRIDGE MASS.

NOCHMALS ZUR SINAI-TÜR

Mit zwei Tafeln

In einem Aufsatz von 1998 habe ich mich mit der Anordnung der sechzehn mit byzantinischen Zwölfsilbern umgebenen bildlichen Darstellungen bzw. Inschriften auseinandergesetzt, welche an der jetzt verlorenen zweiflügeligen Nordtür zur Dornbuschkapelle in der Basilika von Sinai im siebzehnten Jahrhundert noch zu sehen waren.[1]

Um der von der Quelle (Patriarch Nektarios) mitgeteilten Zahl von 16 Darstellungen in meinem Rekonstruktionsversuch gerecht zu werden, wies ich jedem der zwei Türflügel je acht Täfelchen zu; ich nahm weiterhin an, dass sie dort in *zwei* parallelen Reihen von je vier untereinander stehenden Täfelchen arrangiert waren. Schließlich wurde stillschweigend vorausgesetzt, dass die Täfelchen groß genug gewesen sein mussten, um die Anbringung der laut Nektarios um sie herumlaufenden Zwölfsilber zu ermöglichen.

Im Jahre 2000 hat Johannes Grossmann in einem umfassenden Artikel zu dieser Rekonstruktion Stellung genommen und eine alternative Lösung vorgeschlgen.[2] Im Folgenden werde ich mich auf diese Alternative konzentrieren, da die Frage methodisch von Interesse ist.

[1] I. ŠEVČENKO, The Lost Panels of the North Door to the Chapel of the Burning Bush at Sinai, in: ΑΕΤΟΣ. Studies in Honor of Cyril Mango. Leipzig 1998, 284–298, 4 Abb. Im Weiteren: ŠEVČENKO.
Die Täfelchen waren schon in der zweiten Hälfte des 16. Jhs sicher bezeugt, da Paisios Hagiapostolites, der zwischen 1577 und 1592 eine zuverlässige Beschreibung des Sinaiklosters in politischen Versen verfasste, von unserer Tür sagt: βλέπεις τὴν θύραν, ἀδελφέ, αὐτὴν τὴν κεκλεισμένην | τὴν ὄντως ὡραιόμορφον *καὶ κοκκαλογλυμμένην*. Vgl. A. PAPADOPOULOS – KERAMEUS, Hrsg., *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik* 12,2 (1891) 30, Z. 751–752. Wir wissen nicht, ob Paisios mit κοκκαλογλυμμένην Elfenbeintäfelchen oder Intarsien bezeichnete. Auf jeden Fall muss er schöne bildliche Darstellungen „aus Bein" auf der Tür gesehen haben. Wir sind Herrn Grossmann dafür verpflichtet, die Paisiosstelle wieder in den wissenschaftlichen Umlauf gebracht zu haben. Vgl. GROSSMANN (wie in der folgenden Anm.) 261 und Anm. 66.

[2] J. GROSSMANN, Zur nicht erhaltenen Nordtür der Dornbuschkapelle des Klosters der hl. Aikaterina im Sinai. *JÖB* 50 (2000) 243–265, 4 Abb. Im Weiteren: GROSSMANN.

Herr Grossmann nahm an – und das war ein wesentlicher Unterschied zwischen unseren Rekonstruktionen –, dass sich auf jedem Türflügel sieben (oder acht) in *einer* Reihe von oben nach unten angeordnete Täfelchen befanden. Die Beschreibung bei Nektarios allein erlaubt es nicht, zwischen unseren Systemen zu entscheiden.

Bei Rekonstruktionen wie den unsrigen handelt es sich um wissenschaftliche Spielereien. Diese Spielereien müssen aber die geltenden Regeln des Spieles befolgen. In unserem Falle lautet die Grundregel: Das Bild des nicht mehr Vorhandenen soll sich nach unseren Kenntnissen des Vorhandenen richten. In diesem Spiel ist es auch gewinnbringend, sich auf erhaltene Parallelen berufen zu können.

In unserem Fall ist das wichtigste Vorhandene der Nordeingang zur Dornbuschkapelle, welcher es uns erlaubt, die Ausmaße der verschollenen Zweiflügeltür zu bestimmen. Herrn Grossmann gebührt das Lob, an Ort und Stelle die Öffnung, in welcher die verlorene Tür zum Dornbusch saß, neuerlich gemessen zu haben. Die Ergebnisse sind: Höhe 179 cm, Breite 96 cm. Damit können die Ausmaße der Tür selbst ziemlich zuverlässig eruiert werden. Herrn Grossmann gemäß erhalten wir ca 47 cm (etwas weniger als 48 cm) Weite und ca 177 cm (unwesentlich weniger als 179 cm) Höhe für jeden Flügel.[3] Das sind die Parameter, welchen jeder mit konkreten Zahlen operierende Rekonstruktionsversuch der Tür gerecht werden muss.

Nun zu Einzelheiten, und zwar zuerst zur Form der Täfelchen. Grossmann hat für seine Täfelchen eine quadratische Form postuliert. Das ist theoretisch möglich, da quadratische Elfenbeinreliefs für das X.–XIII. Jahrhundert (ein Zeitraum, welchem wir beide die Darstellungen auf der Nordtür zuweisen) bezeugt sind. Die Statistik macht aber die „quadratische" Theorie unwahrscheinlich. Unter den mehr als 235 Abbildungen von Elfenbeinskulpturen im Goldschmidt–Weitzmannschen Corpus sind nur 9, d.h. 4 %, annähernd quadratisch.[4] Dementsprechend setzte ich in meiner Rekonstruktion stillschweigend voraus, dass die Täfelchen der Sinaitür rechteckig (oblong) gewesen sein mussten. Ich stützte mich (wenn auch in anderem Zusammenhang) auf die rechteckigen Tafeln der Türen zu der El 'Adra-Kirche, wovon weiter unten die Rede sein wird.[5]

[3] GROSSMANN, 246 und 264.

[4] Zur postulierten quadratischen Form der Sinaitäfelchen vgl. GROSSMANN, z.B. S. 264. Für die 9 von 235 Fällen vgl. A. GOLDSCHMIDT – K. WEITZMANN, Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.–XIII. Jahrhunderts, II. Berlin 1934, Nummern 91, 93, 112, 113, 116e, 129, 174, 176, 195. Das Corpus von Goldschmidt – Weitzmann ist nicht mehr allumfassend, genügt aber für unsere statistischen Berechnungen.

[5] Siehe unten S. 181 und Anm. 13.

Im nächsten Schritt wollen wir uns den mutmaßlichen Ausmaßen der verschollenen Täfelchen zuwenden und mit dem Elementaren beginnen. Die „um" jedes Täfelchen „herum" laufenden Zwölfsilber waren, *teste Nectario,* im Prinzip als Tetrasticha gemeint. Die in byzantinischen Zwölfsilbern verfassten Tetrasticha bestehen im Durchschnitt aus 110–125 Buchstaben (in Texten religiösen Inhalts erklärt sich die Schwankung zusätzlich dadurch, dass für *nomina sacra* wie πν(εῦμ)α und θ(εό)ς bald 6 bzw. 3, bald 4 bzw. 2 Buchstaben vorausgesetzt werden müssen; andererseits muss man mit 2 bis 4 Kreuzen als zusätzlichen Zeichen rechnen). Diese Zahlen lassen sich durch Stichproben überprüfen. Die vier zufällig gewählten Tetrasticha von Johannes Geometres (10. Jh.) ergeben 127, 118, 112 (108) bzw. 121 (119) Buchstaben, wobei jeder Zeile des Tetrastichons zwischen 27 und 32 Zeichen zuzuweisen sind.[6]

Mir sind zwei erhaltene rechteckige Elfenbeinskulpturen bekannt, „um" welche „herum" Zwölfsilber-Tetrasticha laufen. Es sind dies das Diptychon von Chambéry (siehe Abb. 1)[7] und das Warschauer[8] Diptychon. In dem Chambéry-Diptychon sind die einschlägigen Zahlen 117 (= 30 + 30 + 30 + 27) Buchstaben für den linken und 120 (= 28 + 31 + 31 + 30) für den rechten Flügel (Kürzungen für *nomina sacra* kommen auf keinem der beiden Flügel vor).

Das Warschauer Diptychon ist leider beschädigt. Im rechten Flügel sind auf der rechten Langseite 29, auf der unteren Kurzseite 25 Zeichen erhalten. Wenn wir 28 Zeichen für die verlorene linke Langseite des rechten Flügels ansetzen, erhalten wir 84 Zeichen (= 82 Buchstaben und 2 Kreuze) als Äquivalent für drei Zwölfsilber, was zu einer theoretischen Zahl von 108 Zeichen für die vier Seiten des Flügels führt. Die drei Seiten des linken

[6] Carmina varia, *PG* 106, 939B (= Nr. 82); 960A (= Nr. 128); 961A (= Nr. 132 und 134).

[7] Vgl. z.B. GOLDSCHMIDT – WEITZMANN (wie oben Anm. 4), Nr. 222 a-d, S. 78–79 und Tafel LXXII; Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises. Paris 1992, Katalog-Nr. 174, S. 266–267. – Nebenbemerkung: Goldschmidt – Weitzmann datieren das Chambéry-Diptychon in das XII. Jh., die Verfasser des Katalogs *Byzance* sogar an das Ende des XII. – den Anfang des XIII. Jhs. Indessen ist ein Epigraphiker geneigt, die eingeritzten Inschriften nicht später als in die erste Hälfte des XI. Jhs. zu setzten, es sei denn, ihre Buchstaben würden ein aus dem X.–XI. Jh. stammendes Vorbild ziemlich genau kopieren.

[8] Paulina RATKOWSKA, An East Christian Diptych with the Heortological Cycle. *Bulletin du Musée National de Varsovie* 6, 4 (1965) 92–115, bes. S. 96 und Abb. 1–2. – Für die zahlreichen erhaltenen Objekte (Reliquiare, Miniaturen), welche Zwölfsilber-Tetrasticha um sich tragen, sind die einschlägigen Zahlen selbstverständlich dieselben.

Flügels ergeben 87 Zeichen (= 85 Buchstaben und 2 Kreuze). Diese Warschauer Zahlen entsprechen den 87 bzw. 92 Zeichen in den Inschriften der drei Seiten der Chambéry-Flügel.

Für die von Nektarios vollständig überlieferten drei Tetrasticha, die um die Täfelchen der Sinaitür liefen, ergeben sich 114 (107), 119 (108) bzw. 113 (106) Buchstaben, wobei für eine Zeile des Tetrastichons zwischen 26 und 33 Buchstaben verwendet wurden.[9]

Somit fügen sich, wie erwartet, die von unserer Quelle für die Täfelchen der Sinaitür gelieferten Angaben in das von anderen Objekten Bekannte gut ein.

Für das Chambéry-Diptychon sind die Ausmaße des Rechtecks jedes Flügels 29 × 13 bzw. 28,1 × 12,7 cm (so die zwei modernen Quellen; die Angaben sind ohne Tympana, aber inclusive der Inschriften). Für das Warschauer Diptychon sind die Ausmaße ca 19 × 9,7 cm (ohne Tympana, aber inclusive der Inschriften).[10] Das ergibt ca 82 (Chambéry) bzw. 58 (Warschau) cm für die um die Tafeln herumlaufende Inschrift. Es liegt nahe, an Ähnliches als Minimalausmaß für die Sinai-Täfelchen zu denken und für ihre (rechteckige) Form ein ungefähres Verhältnis 2:1 (Höhe : Breite) zu postulieren. Ein solches Verhältnis ist für Elfenbeine mehrmals belegt.[11]

Bei Grossmann sind indessen die postulierten Täfelchen nicht nur quadratisch, sie sind auch klein (13,5 cm^2). Somit blieben für das Tetrastichon jedes Täfelchens nur 54 cm frei, ein nicht absolut undenkbarer, aber ganz knapper und sonst nicht bezeugter Raum. Grossmann war sich wohl dieser Schwierigkeit bewusst, da er für die um das Täfelchen herumlaufende Inschrift einen zusätzlichen 4,5 cm breiten Streifen ansetzt, wodurch er auf die Ausmaße von 22,5 × 22,5 für jedes Täfelchen kommt. An einer Stelle nämlich, wo er den senkrechten Raum für seine in einer Reihe stehenden 7 Bilder und die Gedenkinschrift errechnet, spricht er von 164,2 cm.[12] Nun sind 164,2 cm genau = 22,5 × 7 + 6,7 cm (6,7 cm ist die von Grossmann postulierte Höhe der Gedenkinschrift, übrigens ein guter Einfall, besser als

[9] Es handelt sich um Sinai-Täfelchen 8, 11, 13. Vgl. Ševčenko, 287–288; Grossmann, 249; 251–252; 254.

[10] Chambéry: Goldschmidt – Weitzmann (wie oben in Anm. 4): 29 × 13 cm; Byzance (wie oben in Anm. 7): 28,11 × 12,7 cm. Warschau : Ratkowska, An East Christian (wie oben in Anm. 8), S. 93: 22,4 × 9,7 cm (mit Tympanon).

[11] Vgl. Helen C. Evans und William D. Wixom, Hrsg., The Glory of Byzantiium. New York 1997, Kat.-Nr. 86 (23,6 × 13,6); 89A (24,6 × 13,5); 89B (24,1 × 12,9); 90 (24,1 × 12,9); 92 (22,9 × 11,9); 93 (22,5 × 11,5); 96 (21 × 13,8); 140 (18,6 × 9,5); 337 (18,6 × 10,8).

[12] Für diese Angabe vgl. Grossmann, 264.

meine Annahme, dass die Inschriften und Bilder in derselben Größe waren). Da die Höhe der Tür 177 cm betrug, bleiben Grossmann nur 12,8 (nicht 13,5) cm für die Ränder oben und unten übrig; dies ergäbe nur 6,4 cm für jeden Rand und hätte zur Folge, dass die untersten Täfelchen praktisch nur auf dem Fußboden liegenden Betrachtern zugänglich sein würden.

Grossmann nimmt außerdem an (S. 264), dass die Inschriften „in zwei Reihen oder Spalten" um das Relief herumliefen, eine epigraphische Seltenheit, für welche ich mich keiner Parallele erinnern kann.

Das am meisten Problematische an seiner Lösung ist aber, dass sie *keine* Abstände zwischen den Täfelchen zulässt, eine Annahme, für welche ich wieder kein Parallelbeispiel anzuführen imstande bin.

Der gemeinsame Nenner, auf welchen die mit den von Grossmann vorgeschlagenen Lösungen verbundenen Schwierigkeiten sich bringen lassen, heißt Raummangel. Die acht (oder sieben mit Zusatz) in einer Reihe untereinander stehenden beschrifteten Täfelchen lassen sich schwer in einen 177 cm hohen Türflügel hineinzwingen.

Nun einige Worte zu meinem System, in welchem, wie gesagt, die 16 Täfelchen in je zwei Reihen von vier Täfelchen auf jedem Türflügel stehen. Um dieses System zu rechtfertigen, braucht man sich nur an das Bekannte zu halten, in erster Linie an die Türen in der El 'Adra Kirche am Dêr es Suriân.[13] Diese Kirche befindet sich in einer von Sinai nicht zu weit entfernten Gegend, und ihre Türen sind in das 10. Jahrhundert sicher zu datieren, d.h. in eine Zeit, aus welcher unsere Dornbuschtür möglicherweise stammt. Die Anordnung der Tafeln ist dort mit der für die Sinaitür angenommenen gleich (siehe Abb. 2). Freilich sind die Ausmaße der Tafeln auf den Türen von El 'Adra (35,5 × 19 cm) wohl zu groß, um als direktes Modell für die Ausmaße der Sinaitäfelchen zu dienen. Wir kommen aber ganz gut aus, wenn wir uns, wie schon angedeutet, das Chambéry-Diptychon (Ausmaße: 28,1 × 12,7 cm pro Flügel) zum Modell nehmen und für ein Sinaitäfelchen die Ausmaße von 27 × 12 oder 13 cm postulieren.[14] Wir können uns sogar den Luxus leisten, einen 2 cm breiten Streifen für die herumlaufende Inschrift hinzuzusetzen und so auf die Dimension von 31 × 16 oder 17 cm für jedes Täfelchen zu kommen.

[13] H. G. Evelyn White, hrsg. von Walter Hauser, The Monasteries of Wâdi 'n Natrun, III. New York 1933, 187, 198 und Tafeln LVIII–LIX; LXIV–LXV. Vgl. auch Ševčenko, 292–293 und Abb. 3 (Tafel LXV).

[14] Für erhaltene Elfenbeintafeln von ca. 12–13 cm Breite vgl. z.B. Glory of Byzantium (wie oben in Anm. 11), Kat.-Nr. 81, 82, 86, 89A, 89B, 90, 92, 96.

Wenn man weiterhin für die Abstände zwischen Täfelchen und für Randräume in jedem Türflügel 5 + 4 + 5 cm (waagerecht) und 15 + 3 × 7 + 15 cm (senkrecht) annimmt, braucht man 46 bis 48 cm für die Breite[15] und 175 cm für die Höhe jedes Türflügels, was in die postulierten Ausmaße der ursprünglichen Sinaitür (177 × 94 cm) hineinpasst.

Das Fazit: Das Vierspaltensystem gewährt einen größeren Umfang für die Bilder und gibt mehr Spielraum für deren Anordung. Darüber hinaus ist es frei von den der Rekonstruktion von Grossmann anhaftenden Nachteilen: die quadratische Form und die geringen Ausmaße der Täfelchen; die Knappheit des für die Inschriften postulierten Raumes; die Notwendigkeit, Nektarios dazu zu zwingen, die Inschriften auf den untersten Täfelchen (unsere Nummern 7 und 14) liegend zu kopieren.

Es muss eingeräumt werden, dass der Versuch von Grossmann für uns Moderne den Vorzug der Einfachheit hat. Er mag seine Anordnug vorgezogen haben, weil auf diese Weise der Parallelismus zwischen den (auf dem linken Türflügel dargestellten) Szenen aus dem Alten und jenen (auf dem rechten Flügel stehenden) aus dem Neuen Testament besser zum Vorschein kommt.

Die Rekonstruktion von Herrn Grossmann könnte zutreffen, selbst wenn seine Zahlen nicht stimmten und er für seine Voraussetzungen keine guten Parallelen anzuführen imstande wäre. Umgekehrt kann ich mich trotz der angeführten und anderswo bezeugten Maßangaben und Parallelbeispiele irren. Das ist eben das Charakteristikum des Glücksspiels. Beim Wetten handelt es sich aber um die Einschätzung unterschiedlicher Risikostufen. In unserem wissenschaftlichen Roulette setzte Grossmann auf eine oder zwei Zahlen, ich auf *rouge* bzw. *noir* – Jugend gegen Alter.

* * *

Die Ereignisse auf Sinai, wo Gott (ob am Fuße oder auf der Spitze des Berges) sich Moses offenbarte, wurden mit dem verbunden, was auf dem „hohen Berge" (welcher später mit Thabor indentifiziert wurde) geschah, wo der verklärte Christus den auserwählten Jüngern (und wiederum Moses) als Gott erschien. Diese Ereignisse wurden als zwei Fälle derselben Gottesoffenbarung in homiletischen, hymnographischen und liturgischen Texten konstruiert. So trägt Moses das Epitheton ornans θεόπτης bei vier

[15] Somit wird der Einwand (Grossmann, 246), dass [die Breite der Türflügel?] „für eine Rekonstruktion mit insgesamt vier Spalten zu schmal ist", entkräftet.

Kirchenvätern, in den Kanones, in der Liturgie und vielleicht sogar in der Suda[16], während die drei auserwählten Apostel schon im Neuen Testament, aber auch in der Kanonesdichtung von Andreas von Kreta, θεόπται heißen.[17] In der Sinaibasilika vereinigt das Apsismosaik die beiden Gottesoffenbarungen auf demselben Bild noch heute, und die Darstellungen, welche einmal auf der Tür zur Dornbuschkapelle standen, taten dasselbe.

In einfacher Formulierung war der Sachverhalt den Byzantinern und ihren kirchlichen Nachkommen klar. Vielleicht widmet Nektarios deswegen in seiner Beschreibung der Entsprechung zwischen beiden Gottesoffenbarungen nur drei Zeilen.

Wir leben aber in anderen Zeiten und fühlen das Bedürfnis, Belege zu sammeln, um uns das für die Byzantiner Vertraute besser zu vergegenwärtigen. Freilich sind wir Herrn Grossmann dankbar, dass er für symbolische Entsprechungen zwischen den Bildern auf Moses bzw. Christus gewidmeten Türflügeln sichere oder wahrscheinliche Parallelen aus der Patristik und dem Menaion in Fülle herangezogen hat. Nur wünschte man sich, dass er in der Wahl der Parallelbeispiele weniger großzügig gewesen wäre (vgl. die Paare 2–9; 3–10; 5–12; 6–13; 7–14, wo die Argumentation m.E. der nötigen Schärfe entbehrt) und dass er einen stärkeren Akzent auf wörtliche Anklänge gelegt hätte, da diese für das Studium der Quellenverhältnisse nützlicher sind als allgemeine Parallelen. Wenn wir Ausdrücke in den Versen unserer Tür wie προκρίτους ἀποστόλων (Täfelchen 9) und Μωσέα … ἐκ νεκυάδων (seltenes Wort, Täfelchen 13) Ausdrücken aus dem Menaion für den 6. August wie προκρίτους … μαθητῶν, ἀποστόλων οἱ πρόκριτοι, προκρίτοις μαθηταῖς und Μωϋσῆς δὲ ἐκ νεκάδων (seltenes Wort) gegenüberstellen, so steht die Abhängigkeit der Verse unserer Tür von dem Menaion fest.[18]

Ein anderer Wunsch, eher eine Warnung, gilt nicht nur Herrn Grossmann, sondern auch mir und unseren Kollegen. Mit Listen von Parallelen zwischen religiösen Texten steht es anders als mit wörtlichen Anklängen. Wenn wir solche Listen kompilieren, müssen wir dem Leser klarmachen, dass wir ihm keine Rekonstruktion der Wirklichkeit, sondern nur eine

[16] Für Belege vgl. TLG unter θεοπτ- und Μηναῖον τοῦ Αὐγούστου, Ἔκδ. Φῶς, s.a., unter 6. August, 69 b, 11-10 *ab imo*; 12 a, 6 *ab imo*. Für Suda [?] vgl. Lexicon, Π 2319 = IV 198 ed. Adler, welche allerdings „vielleicht" an Metaphrastes denkt.

[17] 2 Petr. 1: 16; Analecta hymnica Graeca … XII (1980), 44, 8 (Andreas v. Kreta).

[18] Μηναῖον (wie oben in Anm. 16), 6. August, 69a, 21–22; 70a, 6-5 *ab imo* ; 70b, 8; 77b 4-3 *ab imo*. Vgl. aber auch Analecta Hymnica (wie in der vorigen Anm.), 65, 132 (μαθητῶν τοὺς προκρίτους); 75, 156.

„virtuelle" und von den „Viren" der Subjektivität nicht ganz freie Datei für Byzanz liefern. Von den „Viren" abgesehen, hängt der Umfang der Vertrautheit mit der Datei und ihrer Benützung vom Bildungsniveau und Tätigkeitsbereich des jeweiligen ideellen Byzantiners ab. Weder bei den Herstellern unserer Tür, noch bei den vielen Pilgern, welche die Täfelchen bewunderten, braucht man die Bekanntschaft mit mehr als einem winzigen Teil dieser virtuellen Datei vorauszusetzen. Die Bemerkung, welche Professor Mango neulich im Hinblick auf den Sinn des Sinaimosaiks machte, ist hier sehr am Platz: „Wandmalereien, auch wenn sie ursprünglich mit der Hilfe von Theologen konzipiert worden waren, wandten sich an das große Publikum. Wir dürfen nicht übertrieben raffinierte und geheimnisvolle Botschaften in sie hineinlesen."[19]

[19] C. Mango, Seeing God: The Mosaics of St. Catherine's, in: Religious Heritage and Mass Culture in the Third Millennium. Saint Catherine Foundation 2000, 45.

ROBERT VOLK / SCHEYERN

EINE SELTSAME METAPHRASE VON PSELLOS-BRIEFEN

Einen ganz routinemäßigen Arbeitsschritt für das Lexikon zur Byzantinischen Gräzität (*LBG*) schien die Überprüfung des wegen seines Akzentes suspekten und inzwischen verworfenen Lemmas ὀχνή darzustellen. Einziger angeführter Beleg war auf Seite 391 einer mit *PselLampros* abgekürzten Ausgabe von Schriften des Michael Psellos[1] – ἡ πίτυς ὀχνὰς ἐνέγκει (sic!) lautete die Stelle im Kontext[2]. Wir haben es hier mit dem dritten Teil der in Anm. 1 angesprochenen kleinen Sammlung zu tun, der sich in Gestalt zweier voneinander unabhängiger Abschriften (von Ph. Georgantas und S. Kugeas) aus Cod. Athous Dionysiu 274 (s. XVI), ff. 10^r–12^r[3], im Lampros-Nachlaß fand[4]. Der recht lange Titel Κῦρ Μιχαὴλ τοῦ Ψελλοῦ φιλοσόφου καὶ ῥήτορος πρὸς τὸν ἀνεψιὸν τοῦ πατριάρχου κῦρ Μιχαὴλ τὸν θεοφύλακτον, ὅτι φιλοῦντα τὴν μουσικήν, τὴν τραγῳδίαν, τὰς δημοτικὰς παροιμίας ὑπὲρ τὴν τῆς φιλοσοφίας τέχνην καὶ γραφῶν ἐπιμέλειαν deutet auf einen Brief an einen Neffen des Patriarchen Michael Kerullarios hin, das Incipit Οὐκ οἶδα τίσι ποτε χρήσομαι λόγοις ließ sich dank des vorzüglichen Aufsatzes von Papaioannou mit seinem vollständigen Incipitarium der Psellos-Briefe[5] sofort einer aktuelleren Edition zuordnen: Offenkundig mußte das suspekte Wort ὀχνή und sein Umfeld im 31. Brief der Ausgabe von Kurtz/Drexl[6], gerichtet an den Proedros Konstantinos, den Neffen des Patriarchen Michael, gesucht werden. Es fand sich darin aber nicht einmal andeutungsweise!

[1] Es handelt sich um drei von verschiedenen Gelehrten für Spyridon Lampros († 1919) gemachte Abschriften bzw. Kollationen, die K. I. Dyobuniotes aus dessen Nachlaß mit Erläuterungen unter dem Titel Τὸ ὑπ' ἀριθμὸν ϛγ' κατάλοιπον in *NE* 16 (1922) 349–392 zugänglich machte.

[2] S. a. unten, S. 188 m. Anm. 13.

[3] Vgl. Sp. P. Lampros, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων, 1. Cambridge 1895, 392.

[4] Gedruckt ist er in *NE* 16 (1922) 390–392.

[5] E. N. Papaioannou, Das Briefcorpus des Michael Psellos. Vorarbeiten zu einer kritischen Neuedition. *JÖB* 48 (1998) 67–117, hier 93.

[6] E. Kurtz – F. Drexl (Hrsg.), Michaelis Pselli Scripta minora, 2: Epistulae. Mailand 1941, 46–49.

Der Vergleich des im Cod. Athous Dionysiu 274 enthaltenen Briefes (im folgenden = A) mit dem 31. Brief bei Kurtz/Drexl (= K/D) – alleinige Textgrundlage Cod. Laurent. LVII,40 (s. XV in.), fol. 13^{v}–15^{v} – zeigt, daß eine textliche Übereinstimmung nur in den ersten neun Zeilen besteht. Und auch in diesem Bereich gibt es Varianten. Grundlage sei nun die Seiten- und Zeilenzählung von K/D, die Varianten aus A seien beigesteuert:

K/D 46,15 ἀνεψιὲ φίλτατε post 46,16 ποιούμενος A (φίλτατε add. τοῦ ἁγιωτάτου ἡμῶν πατριάρχου A); 46,16 καὶ – κάλλιστε om. A; 46,17 δείξομαί] ἐνδείξομαί A; 46,21 παρὰ θάτερον] θατέρου A; 46,24 φαινόμενος ist das letzte gemeinsame Wort von K/D und A. In A (a.a.O. 390,14–15) folgt darauf der Satz Τοῖς μὲν οὖν ἐμπεφραγμένοις τὸ οὖς ἄηχόν τι χρῆμα πεφύκασιν αἱ βρονταί; das Wort ἄηχος verzeichnet der Index der Ausgabe von Kurtz/Drexl, und tatsächlich finden wir diesen Satz, nur im Numerus verändert, in deren 44. Brief (an Nikolaos Skleros) – alleinige Textgrundlage wiederum Cod. Laurent. LVII,40, fol. 25^{v}–26^{r}: καὶ τῷ ἐμπεφραγμένῳ τὸ οὖς ἄηχόν τι χρῆμα πεφύκασιν αἱ βρονταί[7]. Der 31. Brief bei Kurtz/Drexl setzt sich auf völlig andere Weise fort und hat überhaupt keine Gemeinsamkeiten mehr mit A.

Überraschenderweise schöpft dann A für die nächsten Zeilen (a.a.O. 390,15–391,1) aus einem weiteren, nunmehr schon dem dritten Psellos-Brief: τί δέ μοι μετὰ τῶν περδίκων τὰ γράμματα ist der Beginn des 32. Briefes bei Kurtz/Drexl (K/D)[8], gerichtet an einen Metropoliten von Basilaion namens Synetos, der erneut als bisher alleinigen Textzeugen den Cod. Laurent. LVII,40, fol. 15^{v}–16^{r} hat. Auch in diesem Fall seien aufgrund der Seiten- und Zeilenzählung von K/D die Varianten und teilweise beträchtlichen Auslassungen von A beigesteuert:

49,25 τιμία ψυχή om. A; 49,26 περδίκων add. ἢ τεττίγων A; ἑξῆν] ἑξῆς A; 49,27 ἐπελαφρύνεται] ἐπελαφρίζεται A; ἢ om. A; 50,1 διαγινώσκεται] διαγιγνώσκεται A; ἀχθεινόν] ἀχθηνόν A; 50,2 τί – 50,5 ἱππήλατοι om. A; 50,7 ἐπινηξάμενος] ἐπινηξόμενος A; καί μοι – 50,8 λιπόσαρκον om. A; 50,9 αἷς τε – 50,10 μετέβαλε καὶ om. A; 50,11 ἤνεγκεν add. ῥοδοφυὴς ὄρπηξ ἀντὶ κάλυκος ἡδυπνόου δυσώδη καρπὸν ἤνθησεν A[9]; 50,13 οὐ] καὶ[1] A; ἠλλοίωσε – Βασίλαιον] ἠλλοίωσαν αἱ φιάλαι (sic!) A.

[7] Ebd. 74,8–9.

[8] Ebd. 49–50.

[9] Mit Vorbehalt verzeichnete ich dies bisher als Zusatz; die Worte dieses Satzes sind möglicherweise nicht auffällig genug, um im Index der Kurtz/Drexl'schen Briefausgabe zu erscheinen; daß es sich um eine Übernahme aus einem wieder anderen Psellos-Brief handelt, wäre daher nicht völlig auszuschließen. Inzwischen versicherte mir jedoch Herr Papaioannou im August 2001 auf dem Byzantinistenkongreß zu Paris, mittlerweile alle Psellos-Briefe im Computer gespeichert zu haben; keine der von mir nicht identifizierten Stellen unseres Textes A lasse sich in einem bisher edierten Psellos-Brief finden.

Die Ersetzung des in A unpassenden Toponyms Βασίλαιον durch αἱ φιάλαι geschah sicher ganz bewußt, denn sie stellt die Überleitung zu den nächsten Zeilen (a.a.O. 391,2–4) – eine Aufzählung klassisch-antiker Trinkgefäße – dar; diese orientiert sich an einem vierten, seinerseits aus vielen Zitaten bestehenden Psellos-Brief, der in der heute maßgeblichen Edition von Littlewood das 13. *oratorium minus* darstellt (im folgenden = PselOr 13)[10]. Diese Ausgabe weist eine durchgehende Zeilenzählung auf; hier haben wir uns den Zeilen 52 von τὸ Θηρίκλειον bis 56 γνώριμα zuzuwenden, zu denen A folgende Veränderungen beisteuert:

53 τὸν ἐλέφαντα – 55 γενόμενος om. A; 56 ἡδυποτίδα (accent.) A; τὰ] ὅσα A.

Daß die zweizeilige Auslassung in A dadurch bedingt ist, weil der in ihr enthaltene Tadel (ὀνόματα δὲ ταῦτα μεγίστων ποτηρίων, φιλόσοφε, καὶ οὐ ζῴων, ὡς σύ γε οἴει ὁ μηδὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην ἀκριβωσάμενος, ἀλλ' ἀμβλὺς πρὸς πάντα γενόμενος) eventuell in seiner Schärfe unpassend erschien, ist eine eher unbegründete Spekulation. Vielmehr ist dieser Tadel im Cod. Laurent. LVII,40 – diesen oder einen sehr nahen Verwandten dürfen wir als Grundlage von A vermuten, was sich weiter unten noch erhärten wird – durch das fehlende vorangehende τὸν ἐλέφαντα seiner Pointe beraubt und wohl deshalb nicht in A übernommen worden.

Die Vorlage des sich nun anschließenden längeren Abschnitts (a.a.O. 391,4–9 ἃ πάντα ἐκ μέσης καρδίας φιλεῖς· μέμνησο τὸ τῆς παροιμίας ῥητὸν καὶ αἰδέσθητι τοῦτο· τίνων πελιδνοὶ οἱ ὀφθαλμοί· τίνι ἀηδίαι καὶ λέσχαι· οὐχὶ τῶν ἐγχρονιζόντων ἐν οἴνοις; οὐαὶ τῷ ἀρνίῳ τῷ ἀποπλανηθέντι ἀπὸ τῆς ποίμνης αὐτοῦ· ἀπὸ γὰρ τῆς λίαν κραυγῆς βρῶμα τοῖς θηρίοις γενήσεται· ἡ φιλοσοφία μέν) konnte bisher nicht ermittelt werden[11].

[10] Papaioannou (wie Anm. 5) 81 verzeichnet diesen Text völlig zu Recht als Brief, denn er ist Bestandteil von gleich drei bekannten psellianischen Briefcorpora – Codd. Paris. gr. 1182 (s. XIII), fol. 62^{v}–63^{v} (darauf beruht die Erstausgabe in K. N. Sathas [Hrsg.], Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, 5. Venedig, Paris 1876, 502–505); Vat. gr. 672 (s.XIII), fol. 61^{r}–62^{v} und eben auch Laurent. LVII,40 (s. XV in.), fol. 9^{v}–11^{v} (damit steht er zwischen den Briefen Nr. 28 und 29 der Ausgabe von Kurtz/Drexl); alle diese drei Zeugen – und keine weiteren – sind Grundlage der Ausgabe von A. R. Littlewood (Hrsg.), Michaelis Pselli Oratoria minora. Leipzig 1985, 48–51 (= orat. 13).

[11] Der *Thesaurus Linguae Graecae* verzeichnet auf seiner neuesten CD-ROM (Version E) einen Großteil der Psellos-Werke – nämlich alle neu in der Bibliotheca Teubneriana edierten Schriften und darüber hinaus die Chronographie, die Grabrede auf seine Mutter und die Beurteilungen von Euripides und Georgios Pisides sowie von Heliodor und Achilles Tatios. Aus Psellos' umfangreichem Briefcorpus ist allerdings noch gar nichts eingearbeitet, entsprechend ergebnislos verlief die Suche nach *πελιδν* (lediglich drei unpassende Belege aus dem medizinischen Lehrgedicht Πόνημα ἰατρικόν), *αηδ* ... *λεσχ* und *εγχρονιζ* ... *οιν*. Im übrigen bin ich auch hier Herrn Papaioannou für seine Information (s. Anm. 9) sehr dankbar.

Mit ἐκ παιδείας (a.a.O. 391,9) setzt jedenfalls für neun Zeilen (bis 391,18 οὐ μὴ ἐκεῖνος) wieder die durch die Passagen 391,2–9 lediglich unterbrochene Übernahme des 32. Briefes der Ausgabe von Kurtz/Drexl (K/D), gerichtet an den Metropoliten Synetos[12], bis zu seinem Ende ein. In diesem Bereich findet sich auch der zu Beginn dieses Aufsatzes genannte Teilsatz ἡ πίτυς ὄγχνας ἐνέγκοι in korrekter attischer Schreibung; er ist ein von den Herausgebern bereits verifiziertes Zitat aus einem dialektalen Gedicht Theokrits[13]. Der mit A zu erschließende Nominativ Singular ὀχνή stellt also offenbar eine nichtursprüngliche, überlieferungsbedingte Betonungs- und Orthographie-Variante des seit Homer geläufigen Wortes ὄγχνη ‚Birne' dar und schied als Lemma für das *LBG* aus. Gegenüber K/D finden sich in A insgesamt folgende Veränderungen:

K/D 50,14 ψυχῶν add. καὶ εὐχρηστοτάτων ἠθῶν A; 50,15 ὀρῶν] ὄρων (accent.) καὶ πανδοχείων A; 50,16 δὲ om. A; 50,17 γίνοιντο] γίνονται A; ὄγχνας] ὀχνὰς A; ἐνέγκοι] ἐνέγκει A; 50,18 ἀπολαύοις] ἀπολαύεις A; εἰ βούλει post 50,19 πάντων A; 50,19 φθόνος add. τοῖς γε νοῦν ἔχουσιν ἐν τούτοις A; 50,20 ἐμοὶ] ἡμῖν A; ὅσα] ὁπόσοι A; φύεται] φύονται καρποί A; κἂν – 50,21 ταὐτά] κἀνταῦθά A; 50,22 ἀφαρπάσοι] ἀφαρπάσει A; 50,23 ἀπενέγκοι add. μοι A.

Die sich a.a.O. 391,18–19 anschließenden Worte ποίοις πλατωνικοῖς κρατῆρσιν dürften vom Fragesatz νοῦ δὲ ποίου Πλατωνικοῖς κρατῆρσιν ὅλως ἐμβάψαντος in Zeile 8 von PselOr 13 beeinflußt sein. Der auf κρατῆρσιν folgende Passus ἢ φέρ' εἰπεῖν ἐγκυκλίου παιδεύσεως ἐγένετο προσκορής. Φεῦ τῆς ζημίας· ἀντὶ φιλοσόφου τρικάπηλον λέγεσθαι (a.a.O. 391,19–20) könnte dagegen eine Neuformulierung speziell unseres Textes A sein; das Wort τρικάπηλος erscheint immerhin in PselOr 13,20.

Wortwörtlich entspricht dann die Frage 'Αλλ' ὦ, τίνα ποτὲ φθέγξομαι ῥήματα, κρίματα δὲ λαλήσω, θεέ μου, πρὸς σέ (a.a.O. 391,21–22) PselOr 13,25–26.

Für die Fortsetzung Τὴν μὲν οὖν φιλοσοφίαν ὥς τινα θῆτα, εἴπερ θεράπαινα ἐκκυλινδεῖσθαι πεποίηκας, τὴν δὲ μουσικὴν καὶ ἁρμονίαν γοῦν ὡς μέλη θεῖα κατάγουσι· καὶ πωλῶσι καπηλικαῖς καὶ κιγκλίσιν, οἴμοι καὶ πορνικαῖς (a.a.O. 391,22–25) ist die Orientierung an PselOr 13,26–31 unverkennbar; doch ist unser Text A sicher kein bei einer Neuedition unbedingt heranzuziehender Zeuge für den Text über den Kneipenwirt, sondern wohl eine aus diesem schöpfende Neukomposition, denn die dortige Passage, in der auch noch Ps 79,13 zitiert wird, lautet: ὅτι διψῶσαν φιλοσοφίαν οὐχ ὕδασιν οὐρανίοις ἐκόρεσας, ἀλλὰ καπηλείοις καὶ μαστροπείοις ἐγκαλινδεῖσθαι (v. l. ἐγκυλινδεῖσθαι im Parisinus) πεποίηκας· "καὶ τρυγῶσιν αὐτὴν νῦν πάντες οἱ παραπορευόμενοι τὴν ὁδόν." καὶ τὴν μὲν ψυχὴν τῷ σώματι κατοικιζομένην μέλη θεῖα κατάγουσι καὶ μουσικῶν ἢ ἁρμονικῶν λόγων πληροῦσι καταβιβάζοντες, τὴν δέ γε φιλοσοφίαν ὥς τινα θῆτα εἴτε θεράπαιναν προσαῖτιν ἱστῶσι καπηλικαῖς κιγκλίσιν, οἴμοι, καὶ πορνικαῖς.

Praktisch konform, auch was den unmittelbaren Anschluß angeht, sind dann die Texte A (a.a.O. 291,25–27) und PselOr 13,32–33 von ἀλλὰ bis περιποιήσαιτο; das in A enthaltene διαδεξάμενος anstelle von δεξάμενος entspricht bei PselOr 13,32 der Lesart des Laurentianus, statt περιποιήσαιτο bieten der Laurentianus allerdings περιποιήσεται, Parisinus und Vaticanus dagegen ποιήσαιτο.

Vom längeren Satz 'Αλλ' ἄγε (v. l. 'Αλλά γε im Parisinus und Laurentianus) δή, ὦ φιλόσοφε, χρησμολόγε δὲ μᾶλλον εἰπεῖν, κάλλιον διαλεξώμεθα πρὸς ἀλλήλους in PselOr 13,72–73 zeigt sich die in A (a.a.O. 391,27–28) an περιποιήσαιτο anschließende Überleitung ἀλλά γε δὴ καὶ διαλεξόμεθα πρὸς ἀλλήλους beeinflußt, während sich die eventuelle Vorlage der damit eingeleiteten Sätze καὶ εἰ ἀπολογίαν εὖ ἀποδώσεις τοῦ λόγου, ποίει ὃ βούλει· καί με ἔα ὡς ἀμαθῆ φθέγγεσθαι· εἰπέ μοι οὖν (a.a.O. 391,28–29) bisher nicht aufspüren ließ.

Erst von τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα an (a.a.O. 391,29–30 bzw. PselOr 13,73) bis zu ihrem identischen Ende mit ἕψεται (a.a.O. 392,6 bzw. PselOr 13,83) stimmen beide Texte wieder mehr oder weniger wortwörtlich überein, wobei PselOr 13 in der Überlieferung des Laurentianus die größeren Gemeinsamkeiten mit A aufweist. Gegenüber PselOr 13,73–83 finden sich in A insgesamt folgende Veränderungen:

PselOr 13,76 Φαίδωνι δὲ] δὲ τῷ Φαίδωνι A (konform mit Laurentianus); ἐπιρραπίζει] ἀπορραπίζει A; 77 τε om. A (konform mit Vaticanus und Laurentianus); μὲν om. A; 78 φιλόσοφον] φιλοσόφους A; πρὸς² – σὲ] ἀλλ οὐ καπήλους A; 79 ἐν – κοῖται] ἐνύπνια ἐν ὕπνῳ κοίτη A (konform mit Laurentianus, fehlerhaftes Hippokrates-Zitat); τι] περ A; 80 τι add. περ A (konform mit Laurentianus); ἐν om. A; τριπλασίησι²] διπλασίησι A; εἰ – 81 σέ om. A; 82 κάπηλον] τοῖς γε νοῦν ἔχουσι A; ὑποδεικνύειν] δεικνύειν A.

Der Psellos-Brief mit seinem langen Titel im Cod. Athous Dionysiu 274 (s. XVI), ff. 10ʳ–12ʳ, stellt somit eine durchaus Sinn ergebende Umarbeitung aus vier verschiedenen identifizierten Psellos-Briefen an unterschiedliche Adressaten und eventuell bis zu vier weiteren, noch nicht identifizierten Texten dar. Die vereinzelte, späte Überlieferung läßt dabei schwerlich an ein Erzeugnis von Psellos selbst denken. Vielleicht hat sich mit ihm eine psellianisches Material heranziehende Übung eines fortgeschrittenen Schülers erhalten.

[12] S. oben, S. 186 m. Anm. 8.

[13] Vgl. Theokrit 1,134: ἁ πίτυς ὄχνας ἐνείκαι.

CHRISTOS THEODORIDIS / THESSALONIKI

BEMERKUNGEN ZUM TEXT DER KOMMENTARE DES JOHANNES ITALOS UND LEON MAGENTINOS ZU DEN ARISTOTELISCHEN TOPIKA

Vor zwei Jahren hat Sophia Kotzabassi Teile der Kommentare zu den Topika des Aristoteles der byzantinischen Gelehrten Johannes Italos und Leon Magentinos zum ersten Mal herausgegeben[1]. Die Initiative ist sehr zu begrüßen, da uns dadurch die Gelegenheit geboten wird, die Beschäftigung der byzantinischen Gelehrten mit Aristoteles näher und tiefer kennenzulernen.

Bei der Lektüre der Kommentare aus einem anderen Anlaß sind mir einige problematische Stellen aufgefallen, denen die Herausgeberin nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt hat. Diese problematischen Stellen werden in der ersten mir bekannten Besprechung des Buches in dieser Zeitschrift nicht berührt[2].

1. Auf S. 67 (γ', Zeilen 13–15) werden das Problem εἰ φθονερὸς ὁ σπουδαῖος (Aristot. Top. 2,2 p. 109b 35) und die Lösung dieser Frage erörtert: καὶ πάλιν „ὁ σπουδαῖος φθονερὸς" πρόβλημα· πρὸς τοῦτο δεῖ ὁρίσασθαι τί ἐστι φθόνος, καὶ ὅτι <ἐστὶ>[3] λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς καὶ ὅτι ἀλλότριον τοῦτο παντὸς σπουδαίου· καὶ οὕτως τὸ πρόβλημα ἀναιρήσομεν.

---

[1] Byzantinische Kommentatoren der aristotelischen Topik. Johannes Italos und Leon Magentinos, *Ἑταιρεία Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν* 17, Thessaloniki 1999.

[2] *JÖB* 50 (2000) 386–388. – Auf S. 387 versichert der Rezensent A. Rhoby, daß „die Erstellung des Textes gelungen" sei und daß sie „keinen Anlaß zur Kritik gibt". – In der Liste der stilistischen und syntaktischen Fehler auf S. 388 vermißt man ein Wort über die harten Verstöße gegen die deutsche Syntax, wie auf S. 54 „*Der Textgestalt des p ergibt sich durch die Übereinstimmung der Lesarten ihrer Apographa*". S. 11 (dritte Zeile von unten) „*Im seinem Proömium beklagt er sich über die Auslassung der Apodeiktik und der Dialektik von den Kompendien seiner Vorgänger*" und S. 32 „*neben den irrelevanten für das Verständnis des Kommentars ausgelassenen Wörter bzw. Textpartien*". Im Latein des Apparats ist *lemma* zum Femininum geworden: S. 80 δ' App. crit. Zeile 1 „*in lemma*". – S. 117 ϙϛζ' App. crit. Zeile 3 „*In R cum lemma*" und S. 130 σλθ' app. crit. Zeile 1 „*add. in lemma*".

[3] Das Verb ἐστὶ wurde von der Herausgeberin hinzugefügt.

Johannes Italos weicht in der Definition des φθόνος von seiner Vorlage, dem Kommentar des Alexandros von Aphrodisias, stark ab: Alex. Aphrod. in Top. II 2 p. 109b 30 (CAG II 2 p. 141, 28–142,2) πάλιν εἰ εἴη τις λέγων τὸν σπουδαῖον φθονερὸν εἶναι, χρὴ ὁρίσασθαι τίς ὁ φθονερός· τοῦτο δὲ ἂν ποιήσαιμεν, εἰ πρῶτον ὁρισαίμεθα τί ποτέ ἐστιν ὁ φθόνος· εἰ δή ἐστιν ὁ φθόνος λύπη ἐπὶ φαινομένῃ εὐπραγίᾳ τῶν ἐπιεικῶν τινος, δῆλον ὡς καὶ φθονερὸς ἂν εἴη ὁ λυπούμενος ἐπὶ ταῖς τῶν ἐπιεικῶν εὐπραγίαις· οὗ κειμένου, ἐπεὶ προδήλως ἀλλότριον τοῦ σπουδαίου τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς τῶν ἀγαθῶν εὐπραγίαις (οἱ γὰρ ἐπιεικεῖς ἀγαθοί), οὐκ ἂν εἴη ὁ σπουδαῖος φθονερός[4].

Alexander von Aphrodisias gibt hier die aristotelische Definition des φθόνος wieder: Top. 2,2 p. 109b 36–38 εἰ γὰρ ὁ φθόνος ἐστὶ λύπη ἐπὶ φαινομένῃ εὐπραγίᾳ τῶν ἐπιεικῶν τινος, δῆλον ὅτι ὁ σπουδαῖος οὐ φθονερός[5].

Die Abweichung des Johannes Italos von der aristotelischen Definition ist auf die Tatsache zurückzuführen, daß er hier die von der Herausgeberin nicht erkannte stoische Definition des φθόνος an die Stelle der aristotelischen seiner Vorlage gesetzt hat: Diog. Laert. 7,111 φθόνον δὲ λύπην ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς (= Stoicorum Veterum Fragmenta, coll. I. ab Arnim, vol. III p. 99, 38–39. Vgl. auch S. 100, 3–4. 16 und 102, 12–13).

Nach dieser Identifizierung ist die Ergänzung des Verbs ἐστὶ im Kommentar des Johannes Italos überflüssig und gegenstandslos. Auch das von der Herausgeberin auf S. 29 formulierte Ergebnis „Alexander von Aphrodisias ist für Johannes Italos die einzige Quelle" scheint voreilig.

Aus Diogenes Laertios hat die stoische Definition Nemesius De natura hominis 19 übernommen (PG 40, 688A): φθόνος δὲ λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς (= SVF vol.III p. 101,21)[6]. Die Möglichkeit, daß Johannes Italos

[4] Der Abschnitt des Kommentars von τῶν ἐπιεικῶν τινος bis zum Schluß wurde von Suidas φ 509 übernommen (vol. IV p. 742, 20–24 Adler). – Aus Alexandros von Aphrodisias schöpfte auch Leon Magentinos S. 120 ος' Zeilen 3–4: φθονερὸς γάρ ἐστιν ὁ λυπούμενος ἐπὶ ταῖς εὐπραγίαις τῶν ἐπιεικῶν, ἤγουν τῶν ἀγαθῶν ἀνθρώπων.

[5] Vgl. auch Aristot. Rhet. II 10,1 p. 1387b 22 εἴπερ ἐστὶν ὁ φθόνος λύπη τις ἐπὶ εὐπραγίᾳ φαινομένῃ τῶν εἰρημένων ἀγαθῶν περὶ τοὺς ὁμοίους. – Aus Aristoteles übernahm die Definition des φθόνος auch der Philologe, der das Wort in der Συναγωγὴ λέξεων χρησίμων des Coislinianus 347 erklärt hat (fol. 162ʳ): φθόνος· πάθος λύπης ἐπὶ τῇ τῶν πέλας εὐπραγίᾳ (von hier die Synagoge des Coislinianus 345 fol. 145ʳ ~ Bachmann, An. Gr. I p. 405,22 ~ Phot. p. 646,20 Porson ~ Suid. φ 509 ~ Et. Gen. AB s.v. φθόνος = EM 793,16 ~ Zonar. 1805 ~ Schol. Luc. 239,18 Rabe). Vgl. auch Hesych. φ 426 φθόνος· πάθος ἐπὶ τῇ τοῦ πέλας εὐπραγίᾳ.

[6] Von hier Johannes von Damaskos Expositio fidei 28 (Die Schriften des Johannes von Damaskos II p. 81 Kotter). – Vgl. auch Epim. Hom. α 42 (vol. II p. 73,55) und λ 30 (vol. II p. 468, 76–77 Dyck) ~ Epim. alph. ap. Cramer, An. Ox. 2, 388, 19–20 ~ Etym. Gud. 252, 5–6 De Stefani ~ Παρακολουθήμ. γραμμ. ap. Cramer, An. Par. 4, 250, 14–15.

die stoische Definition nicht direkt aus Diogenes Laertios, sondern mittelbar aus einem kirchlichen Autor übernommen hat, kann nicht ausgeschlossen werden.

2. Auf S. 73 (κδ', Zeilen 2–12) wird das Problem εἰ κεῖται συμβεβηκὸς ᾧ ἔστι τι ἐναντίον (Aristot. Top. 2,7 p. 113a 33) behandelt. Der Kommentar des Johannes Italos ist eine fast wörtliche Wiedergabe der Erörterung Alexanders, auf welchen die Herausgeberin auch verwiesen hat (189, 18–25 + 189, 27–190,3 + 190,12–13). Der Text des Italos weist aber eine Lücke auf, die von der Herausgeberin lediglich durch die Konjunktion καὶ gefüllt worden ist (κδ', Zeilen 2–4): φησίν, εἰ τεθείη τί τινι συμβεβηκέναι, ἐπισκοπεῖν δεῖ εἰ τὸ ἐναντίον αὐτοῦ δύναται αὐτῷ ὑπάρχειν, <καὶ> κατασκευάζοιτο ἄν.

Ein Blick auf die Vorlage zeigt, daß die Lücke mehr als die Konjunktion καὶ verschlungen hat: Alex. Aphrod. 189, 18–21 εἴ τίς τινι συμβεβηκέναι τί φησιν, ἀξιοῖ σκοπεῖν, εἰ τῷ συμβεβηκέναι λεγομένῳ ἐστί τι ἐναντίον, καὶ ὄντος ὁρᾶν εἰ τὸ ὑποκείμενον δεκτικόν ἐστι καὶ τούτου· δεκτικοῦ μὲν γὰρ ὄντος κατασκευάζοιτ' ἂν καὶ τὸ τούτου δεκτικὸν αὐτὸ εἶναι. Die Ergänzung der Konjunktion καὶ allein befriedigt nicht. Hier wäre das Zeichen für eine Lücke, in der die Worte δεκτικοῦ μὲν γὰρ ὄντος oder eine ähnliche Wendung gestanden haben könnten, anzubringen.

In Zeile 11 ist der Satz ἀναιροῖτο ἂν τὸ μῖσος ἕπεσθαι τῇ ὀργῇ unvollständig und muß aus dem Kommentar Alexanders 190,3 ἀναιροῖτ' ἂν τὸ τὸ μῖσος ἕπεσθαι τῇ ὀργῇ ergänzt werden. Da der Artikel τὸ in zwei Hss. des Alexandros von Aphrodisias ausgelassen wurde (Hss. BD), könnte Johannes Italos von deren Vorlage abhängig sein. Will man nun den Autor nicht korrigieren, so muß mindestens das Fehlen des Artikels im kritischen Apparat vermerkt werden.

3. Auf S. 78 (λζ', Zeilen 7–8) wird folgender Text geboten: οὗτοι γὰρ οἱ τόποι πρὸς κατασκευὴν μόνον εἰσὶ χρήσιμοι, οὐκέτι δὲ πρὸς ἀνασκευήν. Der entsprechende Text der Vorlage lautet (Alex. Aphrod. 211, 23–24): εἰσὶ δὲ οἱ προειρημένοι τόποι πρὸς κατασκευὴν μόνον χρήσιμοι, οὐκέτι δὲ *καὶ* πρὸς ἀνασκευήν. Wenn die Konjunktion καὶ in der Hs. des Johannes Italos nicht überliefert ist, dann ist sie aus der Vorlage zu ergänzen, um einen sinnvollen Text zu gewinnen. Will man nun den Autor nicht korrigieren, dann muß man die Abweichung von der Vorlage im kritischen Apparat vermerken[7].

[7] Eine weitere Abweichung von der Vorlage, die den Sinn entstellt, findet sich auf S. 81 (ια', Zeile 4): ἀνθρώπου δὲ ἐπιστήμης δεκτικόν ~ Alex. Aphrod. 235, 23–24 ἀνθρώπου δὲ τὸ ἐπιστήμης δεκτικόν.

4. Auf S. 80 (δ', Zeilen 2–3) ist der Text τῶν γὰρ ἀγαθῶν τὰ μὲν δι' αὑτά, τὰ δὲ δι' ἄλλο αἱρετὰ τυγχάνει überliefert. Die Herausgeberin hat das Pronomen ἄλλο durch ἄλλον ersetzt. Ein Blick auf den Kommentar Alexanders S. 229, 2–4 läßt erkennen, daß die Lesart ἄλλο das ἕτερον der Vorlage und des Aristoteles 116a 29 wiedergibt: ἐπεὶ γὰρ τῶν ἀγαθῶν τε καὶ αἱρετῶν τὰ μὲν δι' αὑτά ἐστιν αἱρετά, ὡς ἡ εὐδαιμονία καὶ ὅσα τίμια, τὰ δὲ δι' ἕτερον, οἷον τέμνεσθαι, γυμνάζεσθαι, χρηματίζεσθαι κτλ. Die Überlieferung ist also intakt und darf nicht angetastet werden.

5. Der Text auf S. 80 (ε', Zeilen 3–4) τὸ μὲν γὰρ φίλους αἱρεῖσθαι δικαίους εἶναι καθ' αὑτό ἐστι πρᾶγμα ist gestört. Johannes Italos fand im Kommentar Alexanders folgenden Text vor (S. 229, 24–25): τὸ μὲν γὰρ τοὺς φίλους δικαίους εἶναι καθ' αὑτό ἐστι αἱρετόν[8].

Der Text des Johannes Italos ist aus einer erneuten Überprüfung der Hs. sowie aus der Berücksichtigung des Kommentars des Alexandros zu gewinnen. Das ist eine Aufgabe, die bei der Veröffentlichung des ganzen Kommentars zu lösen ist.

6. Auf S. 80 (ϛ', Zeilen 5–6) liest man folgenden Text: δεικνύοιτο δ' ἂν οὕτως καὶ ἀρετὴ τύχης αἱρετώτερον· ἡ μὲν γὰρ καθ' αὑτὸ τοῦ ἀγαθοῦ αἴτιον, ἡ δὲ κατὰ συμβεβηκός. Die Begründung lautet im Kommentar Alexanders folgendermaßen (S. 231, 25): ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ καθ' αὑτὴν αἰτία τῶν ἐπ' αὐτῇ κατορθωμάτων. Mit Verweis auf Alexander ist also bei Italos ἡ μὲν γὰρ καθ' αὑτὴν τοῦ ἀγαθοῦ αἴτιον zu schreiben.

7. In der Einleitung hat Kotzabassi das Ziel ihrer Ausgabe bestimmt und den Grundsatz aufgestellt, „den Wortlaut des Autors wiederherzustellen" (S. 58). Bei der Herstellung des Textes auf S. 82 (ιθ', Zeilen 3–4) ὅταν δύο ᾖ παραπλήσια ἀλλήλοις καὶ διὰ τοῦτο δύσκριτον ἢ δυσφώρατον ἔχῃ τὴν ὑπεροχήν ist sie von ihrem Grundsatz abgewichen und hat die Konjektur von M. Wallies δυσφώρατον anstelle der überlieferten Lesart δυσφορώτατον[9] in den Text aufgenommen. Da auch die Vorlage des Johannes Italos einheitlich δυσφορώτατον überliefert (Hss. ABP auf S. 243,15 mit Ausnahme der Hs. D, die δυσφωρότατον hat), korrigiert sie unbedacht den Autor. Besser wäre es hier, die überlieferte Lesart δυσφορώτατον mit Kreuzen versehen in den Text aufzunehmen und im kritischen Apparat anzugeben: „δυσφορώτατον etiam Alexandri codd. ABP, δυσφώρατον Wallies".

[8] Vgl. Aristot. Top. 3,1 p. 116a 36–37 τὸ μὲν γὰρ τοὺς φίλους δικαίους εἶναι δι' αὑτὸ αἱρούμεθα, καὶ εἰ μηδὲν ἡμῖν μέλλει ἔσεσθαι.

[9] Wallies gibt auf S. xlix seiner Teilausgabe als Variante der Hs. Vindob. phil. 203 δυσφορωτάτην an, die als Konjektur vielleicht Erwähnung verdiente.

8. Der Schluß der Argumentation in der 62. Frage lautet bei Johannes Italos folgendermaßen (S. 104, ξβ', Zeile 4): ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγαθὸν κακοῦ γένος. Im Kommentar Alexanders steht folgender Text (S. 349, 7): ἀλλὰ μὴν οὐδὲν ἀγαθὸν κακοῦ γένος. Wenn in der Hs. des Johannes Italos tatsächlich οὐδὲ ἀγαθὸν steht, dann müßte die Abweichung von der Vorlage im kritischen Apparat vermerkt werden.

9. Auf S. 115 wird folgender Text des Leon Magentinos herausgegeben (ϙγ', 2, Zeilen 2–4): ἔτι οἱ τόποι τῶν κατὰ συμβεβηκὸς προβλημάτων προετάγησαν ὡς ἁπλούστεροι· ἐπεὶ γὰρ συμβεβηκός ἐστιν ὃ μήτε γένος μήτε ὅρος μήτε ἴδιόν ἐστιν, ὑπάρχει δὲ ἔν τινι κτλ.

Hier hat die Herausgeberin nicht bemerkt, daß Leon Magentinos in seinen Kommentar des zweiten Buches der Topika des Aristoteles eine Definition aus dem ersten Buch unverändert eingeflochten hat, wie folgender Vergleich zeigt: ἐπεὶ γὰρ συμβεβηκός ἐστιν ὃ μήτε γένος μήτε ὅρος μήτε ἴδιόν ἐστιν, ὑπάρχει δὲ ἔν τινι ~ Aristot. Top. 1,5 p. 102b 4–5 συμβεβηκὸς δέ ἐστιν ὃ μηδὲν μὲν τούτων ἐστί, μήτε ὅρος μήτε ἴδιον μήτε γένος, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι. M. Wallies hat die Definition des Aristoteles im Kommentar des Alexandros von Aphrodisias erkannt und sie als solche mit Verweis auf Aristoteles auch kenntlich gemacht (S. 127, 21–22).

10. Auch in den folgenden drei Beispielen hat die Herausgeberin die Worte des Aristoteles im Kommentar des Leon Magentinos nicht erkannt und sie als eigene Formulierung des Kommentators herausgegeben.

a) S. 123 (σιζ', Zeilen 2–3) οὐδὲν δεῖ ἐξ ὁμολογίας διαλέγεσθαι οὔτε ἐὰν εἴρηται ὑπάρχειν, ἤγουν οὔτε ἐὰν πρόκειται πρόβλημα τὸ παντὶ οὔτε ἐὰν τὸ μηδενί ~ Aristot. Top. 2,3 p. 110a 33–34 οὐδὲν δεῖ ἐξ ὁμολογίας διαλέγεσθαι οὔτ' εἰ παντὶ οὔτ' εἰ μηδενὶ ὑπάρχειν εἴρηται[10].

b) S. 132 (σνβ', Zeilen 1–3) τοῦτο δέ, τὸ μεταφέρειν τὸν λόγον εἰς ἕτερόν τι, ποτὲ μέν ἐστιν ἀναγκαῖον, ποτὲ δὲ φαινόμενον ἀναγκαῖον, ποτὲ δὲ οὔτε φαινόμενον οὔτε ἀναγκαῖον ~ Aristot. Top. 2,4 p. 111b 33–35 τοῦτο δ' ἔσται ὁτὲ μὲν ἀναγκαῖον, ὁτὲ δὲ φαινόμενον ἀναγκαῖον, ὁτὲ δ' οὔτε φαινόμενον οὔτ' ἀναγκαῖον.

c) S. 139 (σογ', Zeilen 6–8) λοιπὸν οὐχὶ τὸ ὑγιαίνειν ὑπάρχει τῷ Σωκράτει, ὃ ἐξ ἀρχῆς προέκειτο· ἀδύνατον γὰρ τὰ ἐναντία ἅμα τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν ~ Aristot. Top. 2,7 p. 113a 22–23 ἀδύνατον γὰρ τὰ ἐναντία ἅμα τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν.

M. Wallies hat die Worte des Aristoteles im Kommentar des Alexandros von Aphrodisias durch Sperrdruck kenntlich gemacht (S. 168, 10–13

[10] Zum Lemma des Kommentars „πλὴν ἀνακατασκευάζοντι μὲν" muß angemerkt werden, daß Aristoteles S. 110a 32 ἀνασκευάζοντι hat.

bzw. 187, 24–25). Die Herausgeberin hat die Zitate aus Aristoteles im Kommentar des byzantinischen Gelehrten nicht einmal gesucht[11].

[11] Einige Unstimmigkeiten in der Berichterstattung über Varianten im kritischen Apparat seien hier noch kurz verzeichnet: S. 68 ζ' Zeile 1: „*καθ' ἕτερον M, Arist.*". Aristoteles hat κατ' ἄλλον (S. 110b 17), wie auch Alexander S. 152, 6. – S. 70 ιε' Zeile 13: Die Angabe „*κατασκευάζεται M: συγκατασκευάζεται Alex. Aphrod. 168, 10*" muß, da im Text συγκατασκευάζεται gedruckt ist, umgedreht werden. – Auf S. 76 (κθ') ist der Text πάλιν ἐπὶ τῶν ὁμοίως nach Aristoteles (Top. 2,9 p. 114b 25) und Alexandros von Aphrodisias 202,18 zu berichtigen: πάλιν ἐπὶ τῶν ὁμοίων . – S. 82 κ' Zeile 2 „*ὑπάρχῃ Arist.*". An der angegebenen Stelle des Aristoteles steht ἐνυπάρχῃ, so wie in der Hs. des Johannes Italos auch. – S. 84 λ' Die Angabe „ἔσται *Arist., Alex. Aphrod. 257,1*" ist falsch. Bei beiden Autoren steht ἐστι im Text. – Auf S. 119 (σδ', Zeile 5) heißt es: δεῖ προκομίζειν ἔνστασιν. In der vorhergehenden Frage (σγ', Zeile 7) heißt es aber ἔνστασιν προσκομίσαι. Nach dieser Stelle ist auch jene zu berichtigen. – S. 130 σμδ', Zeile 1 εἰ γοῦν τι τεθῇ. Im kritischen Apparat zu dieser Stelle ist nur die Abweichung γοῦν vom aristotelischen οὖν verzeichnet. Hier wäre auch die Abweichung εἰ statt ἐὰν des Aristoteles (S. 111b 4) zu vermerken. – S. 143 σϟβ' „*καὶ τῶν πτώσεων Arist.*". Bei Aristoteles S. 114a 26 steht καὶ ἐπὶ τῶν πτώσεων.

ODYSSEUS LAMPSIDIS / ATHEN

ZWEI FRAGMENTE DER DIOPTRA DES PHILIPPOS MONOTROPOS IM ATHENIENSIS 1217

Philippos Monotropos[1] hat zur Zeit Alexios' I. Komnenos (1081–1118) zwei bekannte Werke, Klauthmoi (1095) und Dioptra[2] (1097), verfaßt[3]. Hier werden wir uns nur mit zwei Fragmenten der Dioptra beschäftigen, erhalten im Atheniensis 1217 (f. 148r–151r und 152r–157v)[4]; sie bieten, in insgesamt 374 Versen, eine Version, die von der Dioptra-Edition[5] stellenweise mehr oder weniger abweicht[6].

[1] K. KRUMBACHER, Geschichte der byzantinischen Litteratur. München ²1897, 742/43; H.-G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München 1959, 642; H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, II. München 1978, 144; insbesondere verweisen wir auf: V. GRUMEL, Remarques sur la Dioptra de Philippe le Solitaire. *BZ* 44 (1951) 198-211; H. MIKLAS, Zur Edition der Dioptra des Philippos Monotropos. *JÖB* 31 (XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß, Akten I / Beiheft) (1981) 2.1; W. HÖRANDNER, Die Wiener Handschriften des Philippos Monotropos, in: Akrothinia. Wien 1964, 23–40; derselbe, Notizen zu Philippos Monotropos. *Βυζαντινά* 13,2 (1985) 817-31; L. M. HOFFMANN, Die "Dioptra" des Philippos Monotropos. Eine Studie zu Verfasser, Werk und dessen Quellen. Diplomarbeit (maschinschr.) Wien 1992.

[2] Zum Namen Dioptra und zur Datierung des Werkes s. GRUMEL, 200/01, 208; MIKLAS, a.O.

[3] In manchen von den vielen Handschriften, die Philippos' Werke überliefern, stehen die Klauthmoi als 5. Buch nach der Dioptra, in manchen anderen dagegen vor dem Dioptra-Text; GRUMEL, 202/03, und Tabelle 209/10.

[4] Beschreibung der letzten dreißig Folios des Athen. 1217 in : O. LAMPSIDIS, Ὁ Ἀθηναϊκὸς κώδικας 1217. α. Τὰ περιεχόμενα τῶν φ. 148r–177r. β. Τὸ ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴ Διήγηση γιὰ τὴν κτίση τῆς Ἁγίας Σοφίας. *Δωδώνη Φιλολογία* 29 (2001) 191–231.

[5] Βίβλος καλουμένη ἡ Διόπτρα. Ὁ Ἄθως. Ἁγιορειτικὸν περιοδικὸν ἐκδιδόμενον ὑπὸ Σπυρίδωνος Λαυριώτου. Ἔτος Α', τεῦχος Α'. Ἐν Ἁγίῳ Ὄρει 1919, Ἐν Ἀθήναις 1920. Eine lateinische Wiedergabe des Werkes, erstellt von dem Jesuiten J. Pontanus (1542–1626), steht in PG 127, col. 703–878. Pontanus hat eher den Sinn des griechischen Textes (Monac. gr. 509, s. GRUMEL, 199) wiedergegeben, als die einzelnen Wörter übersetzt. Zum Abschnitt 732–38, der unserem Fragment 152r–157v entspricht, führt er Testimonia und Quellen an, keine Testimonia aber zum Abschnitt 824–27, der unserem Fragment 148r–151r entspricht. J. GRETSERS Kommentar enthält eine lateinische Übertragung von Texten des Ioannes Chrysostomos, Isidoros (Pelusiotes) und Gregorios Theologos.

[6] Siehe weiter unten den kritischen Apparat und die Anmerkungen zum Text der Fragmente.

Mit Zustimmung des Herausgebers des JÖB habe ich es vorgezogen, den Text der Dioptra-Fragmente in extenso wiederzugeben. Die Aufzählung lediglich der Lesungen des Athen. 1217, die mit der Edition nicht ganz übereinstimmen, würde m.E. die Forschung ziemlich erschweren, da die Edition sehr alt (1920) und schwer zugänglich ist.

Hinzu kommt, dass der Athen. 1217 in die erste Hälfte des 13. Jh.s zu datieren ist[7]. Die Dioptra-Überlieferung hat nicht viele Handschriften aus diesem Jahrhundert aufzuweisen[8], die, dem Original zeitlich näher stehend, einen „reineren" Text enthalten dürften. Somit ist auch der Text des Athen. 1217, den nur etwas über ein Jahrhundert von 1097, dem Abfassungsjahr der Dioptra, trennt, frei von den späteren Eingriffen (in Wort und Vers [u.a. Auslassen bzw. Hinzufügen von ganzen Versen]), die ihn für die jeweiligen Leser ansprechender gestalten oder der Vulgärsprache bzw. dem attizistischen Sprachgebrauch näher bringen wollten[9].

Die jüngst erschienene Beschreibung des Inhalts der letzten dreißig Folios (148r–177r) des Athen. 1217[10] umfasst natürlich auch die f. 148r–157r mit den Dioptra-Fragmenten. Einige Feststellungen aus dieser Publikation sind hier für die inhaltliche Ökonomie des gegenwärtigen Aufsatzes zusammenzufassen:

1. Verstellte Dioptra-Fragmente. Beim heutigen Stand des Kodex müsste das erste Fragment (f. 148r–151r) aus nachstehenden Gründen auf das zweite Fragment (f. 152r–157v) folgen:

a. Das zweite Fragment entspricht dem 1. Buch, Seiten 37,10–45,4, das erste Fragment dem 4. Buch, Seiten 159,19–163,7 der Dioptra-Edition.

b. Auf f. 152r steht der beide Fragmente betreffende Titel Ἡ σάρξ πρὸς τὴν ψυχήν, während am Anfang des ersten Fragments kein Titel steht.

c. Beide Fragmente stammen m.E. von demselben Schreiber, der im Kodex auch die Chronik des Konstantinos Manassis (f. 1–147v) geschrieben

[7] Constantini Manassis Breviarium Chronicum, ed. O. Lampsidis (*CFHB* 36, *Series Atheniensis*). Athen 1996, 2 Bände. Beschreibung des Kodex auf S. CIX–CXII.

[8] Grumel, 209/10; Hörandner, Die Wiener Handschriften; Miklas, a.O.

[9] Philippos' Werk hat im ersten Drittel des 14. Jh.s (Grumel, 198, Miklas, a.O.) eine erste Bearbeitung in attizistischer Richtung erfahren. Zur Bearbeitung in der Vulgärsprache siehe Hörandner, Notizen, 819/20. In seinem Aufsatz leitet Hörandner (821ff.) das etymologische und sinnmäßige Kommentieren von Wörtern der griechischen Umgangssprache auf Grund der existierenden Lexika ein. Dabei könnten auch die Lexika der griechischen Dialekte hinzugezogen werden, wie etwa A. Papadopoulos, Ἱστορικὸν Λεξικὸν τῆς Ποντικῆς διαλέκτου. 2 Bände. Athen 1958, 1961, wo z.B. das heute noch gebräuchliche γροικῶ als ἐγροικῶ steht. Vgl. zu demselben Wort Hörandner, a.O., 825, 828.

[10] Lampsidis, Ὁ Ἀθηναϊκὸς 1217, S. 192–207.

hat, was aus der Ähnlichkeit der Schrift im Text und in den Abbreviationen am Textrand zu ersehen ist. Der Schreiber, der die Abbreviationen für die Wörter ὑποτύπωσις[11] und σημείωσαι im Chronik-Text geschrieben hat, setzt dies auch auf f. 152r und 153r der Dioptra fort (die m.E. unmittelbar auf den Chronik-Text folgen müssten), nicht aber auf den darauffolgenden Folios.

Die Reihenfolge der Folios im Athen. 1217 nach f. 147v (Ende der Manassis-Chronik) müsste also lauten: 152r–157v, 148r–151r.

2. Der Handschriftenkatalog[12] datiert die Chronik, aber auch den Kodex – wohl aus paläographischen Gründen – in das 13. Jh. Somit ist auch die Niederschrift der Dioptra ähnlich zu datieren.[13]

3. Das Dioptra-Fragment 148r–151r weist eine Eigenart in der Schreibung auf. Jeden Vers – mit wenigen Ausnahmen – teilt ein Punkt, der mit der Zäsur zusammenfällt, in zwei Teile. Auf f. 149v, 150r und 150v ist diese Teilung offensichtlicher, da außer dem Punkt auch eine kleine absichtlich nicht beschriebene Lücke zu beobachten ist. Ich kann mir nicht genau erklären, weshalb der Schreiber dies tut. Wurde ihm der Text etwa diktiert, wobei der Diktierende zuweilen kurz innehielt, um nach der Zäsur fortzufahren? (s. Exkurs).

4. Der Schreiber besitzt keine besondere Schulbildung[14].

Eine Anmerkung zur Paläographie: Der Buchstabe β wird zuweilen nicht dem Großbuchstaben B, sondern dem Kleinbuchstaben ϰ ähnlich geschrieben (siehe z.B. V. 20, 32, 48, 156 und für ϰ V. 363 und 364 ϰαταφύσιν).

Ergänzend ist zur Rechtschreibung und zur tonischen – „akustischen"[15] – Metrik in den zwei Fragmenten hinzuzufügen:

[11] O. Lampsidis, Ein unbekanntes *vocabulum marginale*. *JÖB* 45 (1995) 75–78.

[12] I. Sakkelion und A. Sakkelion, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος. Athen 1892.

[13] In der kritischen Edition der Manassis-Chronik haben wir die Niederschrift der Chronik und des ganzen Kodex Ende des 13. – Anfang des 14. Jh.s datiert, aus dem dort (S. CIX) angeführten Grund: Die f. 172r–176v enthalten drei kurze Texte über den Ausgang des Heiligen Geistes aus der Lebenszeit des Patriarchen von Konstantinopel Ioannes XI. Bekkos (1275–82, † 1297). Der Kodex besteht jedoch aus diversen Handschriften und losen Blättern (ausführlich Lampsidis, Ὁ Ἀθηναϊκὸς 1217). Der erste Teil, der die Chronik und die Dioptra enthält, wurde von uns (a.O., 197) und wird auch hier aus paläographischen Gründen in die erste Hälfte des 13. Jh.s datiert, während die aus anderen Handschriften und losen Blättern zusammengesetzten f. 158r–177r, die mit der Chronik später zusammengebunden wurden, gegen Ende des 13. Jh.s und noch später zu datieren sind.

[14] Manassis Brev. Chron., CIX–CXII.

[15] O. Lampsidis, Ἡ "ἀκουστικὴ" μετρικὴ τοῦ δεκαπεντασυλλάβου ἐν τῇ Χρονικῇ Συνόψει Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ. *Πλάτων* 19 (1967) 315–27; und, sekundär, derselbe, Σχόλια εἰς

A. Rechtschreibung

Der Schreiber begeht – was auch im Chronik-Text zu beobachten ist[16] – nicht wenige Rechtschreibfehler[17], z.B.: σημένον (5), ὄντος (statt ὄντως 14), κεκμικῶσι (16), βδελικτὸν (32), ὑπήκην (42), ἐκκλήνομεν (75), εἶρχε (169), ἧξιν (210), ἰπίους (287), πειώτητας (345), ὑλέον (368).

Er trennt Komposita und schreibt Worte zusammen, die der neueren Grammatik zufolge getrennt zu schreiben sind, z.B.: ὡς αὔτως (10), οὐδ' ἀμῶς (184), ἀπὸ τίκτει (367), ἐνθεαρέστοις (10), κατάμφω (21), παρακαιρὸν (26), παραπολλοῖς (271), ἐξασωμάτου (313), προμικροῦ (330), καταφύσιν (341), καθεκάστην (371).

Beachtenswert ist die falsche Schreibung bestimmter Orts- und Personennamen wie Ἡ ἐριδὴθ (46), Ἡ ἐβοῦς (73), Ἡ ἀβεὶς (160), Βενιαμὴν (78), Βεθὴλ (113), Μασιφᾶ (147)[18].

B. Metrik

Philippos hat sich Mühe gegeben, in seinen politischen Versen die Hauptregeln des Fünfzehnsilbers einzuhalten: 15 Silben und Betonung der vorletzten Silbe. Die Handschrift enthält jedoch Verse mit metrischen Fehlern, die in den hier veröffentlichten Fragmenten – zuweilen in Übereinstimmung mit der Dioptra-Edition – berichtigt werden.[19] Nachstehend die Verse mit den wichtigsten Fehlern.

Verse mit 14 Silben: 238, 323; mit 16 Silben: 14, 23, 106, 109, 211, 217, 281, 320, 366; mit 17 Silben: 62.

Vers mit Akzent auf der letzten Silbe: 242.

Einsilbiges Enklitikum am Versende: 96, 97 (μοι); 98, 185, 274, 298, 300, 320, 321, 328 (τε); 104, 113, 114, 128, 142, 172, 194 (γε); 235 (σου); 263 (πως).

τὴν "ἀκουστικὴν" μετρικὴν Βυζαντινῶν στιχουργῶν ἰαμβικοῦ τριμέτρου. *Ἀρχεῖον Πόντου* 31 (1971/72) 235–340 (dort werden Fragen, die mit der akustischen Metrik zusammenhängen, erörtert, wie Silbenzahl, Zäsur, Versarten, einsilbige Wörter und Enklitika vor der Zäsur und am Versende und generell der Versrhythmus).

[16] Manassis Brev. Chron., CX.

[17] Fehler in Akzent und Spiritus werden weder hier noch im nachfolgenden kritischen Apparat angeführt, es sei denn sie sind wichtig und bezeichnend für die Genealogie des Kodex.

[18] Siehe weiter unten im kritischen Apparat. Die Ortsnamen stehen im Text so, wie sie der Schreiber geschrieben hat, um die eventuelle Forschung über die Genealogie der Handschriften zu erleichtern. Der Ortsname Ἡ ἐριδὴθ z.B. steht nicht in der Wiedergabe des Pontanus, also auch nicht im Monac. gr. 509. In unserem kritischen Apparat zitieren wir natürlich auch die entsprechende Stelle bei Pontanus.

[19] Siehe weiter unten im kritischen Apparat.

Einsilbiges Enklitikum vor der Zäsur: 1, 60, 66, 70, 94, 154, 174, 181, 188, 302, 314 (μου); 9, 98, 257 (γε); 43, 306, 344, 346 (σοι); 51, 52, 175, 210, 224, 254, 286, 301, 307, 329, 350 (τε); 118 (μοι); 204 (σε).

Zweisilbiges Enklitikum vor der Zäsur: 4, 45, 219 (φησίν, gilt nicht als Enklitikum); 40, 241 (ἐστίν); 74 (φησίν); 337 (τινῶν).

Zweisilbiges Enklitikum nach der Zäsur: 88 (φησί, gilt nicht als Enklitikum); 210 (εἰσίν, gilt nicht als Enklitikum); 334 (τισί).

Zweisilbiges Enklitikum am Versende: 201, 219, 220 (ἔστιν).

Die Regel, wonach die Zäsur das Substantiv vom Adjektiv nicht trennen darf, wird in einigen Versen nicht eingehalten, wie z.B.: 179, 252, 264, 289, 305, 334.

Nicht selten fällt die Zäsur mit Anfang oder Ende eines Zwischensatzes, einer Interjektion oder einer Anrede zusammen, z.B.: 1 (κυρία μου), 4 (φησίν), 27 (οἴμοι), 44 (παμφίλτατη), 66 (τέκνον μου), 84 (ἀδελφέ), 106 (ουδ'αὐτὸς ἀντιλέγω), 118 (φεῦ μοι), 192 (ὦ ψυχή), 201 (ψυχή ... οἰκτρά), 237 (παγγέλαστε), 241 (φρίξον), 290 (οὐ χρή), 346 (ὡς δύναμις).

Rhythmisch hinkt oft der politische Vers der Dioptra. Bei den rhythmischen Akzenten[20] werden die Regeln nicht immer strikt befolgt, insbesondere im zweiten Halbvers, wenn der Akzent nicht auf die geradzahligen Silben fällt. Somit fällt bei vielen Versen im zweiten Halbvers der Akzent auf die 3. Silbe, wie z.B. 3, 21, 55, 60, 61, 112, 139, 174, 234, 345.

Oft kommt der Hiatus vor[21]. Den Vorschriften der byzantinischen Metrik zufolge gibt es keinen Hiatus, wenn u.a. das eine der zwei Worte Artikel, Konjunktion oder Präposition ist, wenn ein Komma die betreffenden Worte trennt usw. Es sei hier auf Hiatus-Fälle hingewiesen, die von den besagten byzantinischen Vorschriften nicht erfasst sind, z.B.: 9 (νοητῷ ἐλαίῳ), 16 (ταμιεύεται / ἐκεῖ), 17 (σπουδῇ / ἀναστῶμεν), 21 (χωρισθῶ / ἀπρακτοῦμεν), 23 (αἰεὶ / ἡμέραν), 45 (ἐγένετο ἀνήρ), 48 (γυνή, / οἷα), 69 (ἰδού ἐστιν), 70 (μείνατε ὧδε, ἔχετε ἀνάγκην), 72 (ᾤχοντο αὐτίκα), 80 (ἀναγκαζόμενοι / ἐξέκλιναν), 81 (ἰδοὺ ἀνήρ), 84 (ἔρχει, ἀδελφέ), 94 (οὖσα ἔτι), 96 (ταπεινώσατε αὐτάς), 98 (γυνὴ αὐτῇ), 111 (Γαβαῶ / ἀνδρῶν) usw.

In diesem Aufsatz haben wir auf einige bezeichnende Fälle in Orthographie und Metrik der zwei Fragmente (374 Verse) kurz hingewiesen. Der künftige Herausgeber der Dioptra wird die einzelnen Fragen im Zusammenhang mit Rechtschreibung, Metrik, Hiatus (wie und wann er vorkommt) u.a. gewiß näher und ausführlich erläutern.

[20] Siehe Anm. 15.

[21] Siehe A. Kominis, Τὸ βυζαντινὸν ἱερὸν ἐπίγραμμα καὶ οἱ ἐπιγραμματοποιοί. Athen 1966, 86ff.

Es folgt – nach einem Exkurs – der Text der zwei Fragmente. Am linken Rand neben den Versnummern stehen in eckigen Klammern Seite und Versnummer (nach unserer Verszählung) der Dioptra-Edition.

A: Atheniensis 1217, Nationalbibliothek Athen

D: Dioptra-Edition des Sp. Lavriotis

P: lateinische Wiedergabe des Pontanus, PG 127, 703–878, hier 732–38 und 824–27.

Exkurs

Von f. 148r bis einschließlich f. 151r ist jeder Vers durch Punkt oder Komma, die mit der Zäsur zusammenfallen, in zwei Halbverse geteilt, ausgenommen Vers 4 von f. 148r und Vers 1, 4, 15 und 17 von f. 149r. Die Teilung ist auf den Folios 149v, 150r und 150v offensichtlicher, da die zwei Halbverse, außer jenen des letzten Verses von f. 150v, nicht nur durch Interpunktion, sondern auch durch einen offenbar absichtlich unbeschriebenen Zwischenraum getrennt sind, der größer ist als der zwischen zwei Worten oder Sätzen übliche Abstand.

Diese Versteilung durch Punkt oder Komma ist auch auf den vorangegangen Folios mit Dioptra-Auszügen zu beobachten, und zwar auf den Folios 152r (21)[22] außer Vers 16; 152v (21) außer Vers 2, 5, 8, 13 (das Wort κριτῶν ist ausgelassen), 14, 18 und 20; 153r (21) außer Vers 1, 2, 7 und 14; 153v (19) außer Vers 2; 154r (18) außer Vers 11 und 18; 154v (20) außer Vers 8, 11, 12 und 18; 155r (20) außer Vers 2, 4, 6, 7, 18, 19 und 20; 155v (22) außer Vers 10, 11, 14, 15, 18 und 19; 156r (21) außer Vers 15 und 20; 156v (21) außer Vers 5, 6 und 19; 157r (20) außer Vers 16; 157v in ausnahmslos allen Versen.

Unsere Ansicht, dass derselbe Schreiber die Dioptra-Auszüge und die Manassis-Chronik im Athen. 1217 geschrieben zu haben scheint[23], wird auch durch die Feststellung verstärkt, dass die Versteilung durch Komma oder Punkt auch im Chroniktext, wenn auch nicht überall, vorkommt. Die Häufigkeit dieser Erscheinung sieht etwa wie folgt aus, wobei jede Folioseite ca. 20 Verse enthält: bei 18 Versen in f. 6v, 15 in 9v, 20 in 28v, 15 in 31v, 18 in 74v, 16 in 116v, 14 in 143v, 16 in 146v und in 14 von den 15 Versen von f. 147v.

Das Abschreiben einer Handschrift setzt auf jeden Fall einen diktierten Text voraus. Der Vorgang des Diktierens kann ein externer («dictée

[22] In Klammern die Zahl der Verse auf der jeweiligen Folioseite.

[23] Lampsidis, Ὁ Ἀθηναϊκὸς 1217, S. 197.

extérieure») sein – eine zweite Person diktiert dem Schreiber den Text – oder ein interner («dictée intérieure»)[24] – der Schreiber liest Textabschnitte und wiederholt sie hörbar oder auch im stillen, um sie zu schreiben[25]. Wir gehen davon aus, dass es beide Fälle tatsächlich gegeben hat, wobei im ersten Fall die Beteiligung des Schreibers eine rein akustische, im zweiten eine kombinierte optisch-akustische ist.

Die Auswirkungen des (externen oder internen) Diktierens sind im abgeschriebenen Text sichtbar, wie etwa: Rechtschreibfehler, Fehler im Zusammen- oder Getrenntschreiben von Worten oder auch Sätzen – z.T. dadurch zu erklären, dass die Satzzeichen fehlen –, falsch geschriebene Worte und Sätze, was z.T. darauf zurückzuführen wäre, dass der Diktierende sie schlecht vorgetragen bzw. der Schreiber sie missverstanden hat.

Eine weitere Auswirkung ist bei Zwölf- und Fünfzehnsilbern die Hervorhebung der Zäsur nach der 8. (bzw. 5.) Silbe. Wir vermuten, dass der Diktierende (eine zweite Person oder der Schreiber beim Selbstdiktat) nach der 8. (bzw. 5.) Silbe kurz innehält, bevor er die restlichen Silben vorträgt. Dabei kann es sein, dass der Schreiber, in Erwartung des nachfolgenden Textes, einen Punkt oder ein Komma setzt – entstanden, wie es scheint, lediglich durch das Berühren des Papiers oder des Pergaments mit seinem Stift – oder ein regelrechtes Satzzeichen schreibt.

In einigen Fällen lässt der Schreiber einen Zwischenraum nach der Zäsur – ob er in der Vorlage ebenfalls vorkommt oder nicht, ist nicht auszumachen –, der größer ist als der übliche Abstand zwischen zwei Worten, ohne auch ein Interpunktionszeichen zur Betonung der Zäsur zu setzen. Beide Fälle kommen in den abgeschriebenen Dioptra-Auszügen vor.

[24] Siehe B.A. van Groningen, Traité d'histoire et de critique des textes grecs. Amsterdam 1963, 86 (griechische Übersetzung von O. Lampsidis, Πραγματεία περὶ τῆς ἱστορίας καὶ τῆς κριτικῆς τῶν ἑλληνικῶν κειμένων. Athen 1980, 82). Die Ansicht, eine zweite Person würde den Text diktieren, teilt nicht E. Mioni, Introduzione alla Paleografia Greca. Padova 1973, griechische Übersetzung von N. M. Panagiotakis, Εἰσαγωγὴ στὴν ἑλληνικὴ παλαιογραφία. Athen 1979 (mit Ergänzungen des Autors und des Übersetzers), Kapitel Ἀντιγραφὴ ἢ ὑπαγόρευση; 96–99. Siehe auch die Analyse des Problems bei A. Dain, Les manuscrits. Paris 1964, 20–22, Kapitel «Dictée ou copie?» und 44–46, Kapitel «La dictée intérieure». N. Chionidis, Übersetzer der Textkritik (1957³) von Paul Maas, umreißt in einem kurzen Kommentar (Κριτικὴ τῶν κειμένων. Athen 1975, Nr. 59, S. 89) das Problem in seinen Hauptzügen.

[25] Mioni (Panagiotakis), 97: Ὁ ἀντιγραφέας ἐπαναλάμβανε φωναχτὰ ἢ ἀπὸ μέσα του τοὺς ἤχους ποὺ ἀπάρτιζαν τὶς λέξεις τοῦ ἀντιβόλου καὶ τὶς μετέφερε ἀβασάνιστα στὸ ἀντίγραφό του.

Ich weiß nicht, ob diese Eigenart der Schreiber, die besondere Markierung der Zäsur bzw. die Versteilung, bisher eingehend behandelt worden ist.

W. Hörandner[26] verweist im Zusammenhang mit dieser Markierung auf C. N. Constantinides[27] und, zweifellos, auf die am Ende des Aufsatzes veröffentlichten Tafeln. Dort sind poetische (bzw. versifizierte) Kolophone unter anderem aus folgenden Handschriften abgebildet: Paris. gr. 1215 (a.1080), Paris. gr. 1770 (a. 1545) und Vat. Ottobon. gr. 25 (a. 1564/65). In einem anderen Werk desselben Autors[28], und zwar wiederum in den dort veröffentlichten Tafeln, haben wir diese Versteilung unter anderem auch in den Handschriften Athos Laura Θ 91 (a. 1536), Monac. gr. 189 (a. 1558), Paris. gr. 1390 (a. 1469) und Vat. Palat. 397 (a. 1550) beobachtet. Der Schreiber der Handschriften Monac. 189, Paris. 1770 und Vat. Palat. 397 ist Hieronymos Tragudistes.

Den Dioptra-Text des Philippos Monotropos hat der Schreiber wahrscheinlich ohne die Hilfe einer diktierenden Person abgeschrieben, während ihm der Chronik-Text höchstwahrscheinlich diktiert wurde. Dies ist aus den zahlreichen Rechtschreibfehlern im Chronik-Text im Vergleich zu ihrer viel geringeren Anzahl im Dioptra-Text zu schließen.

Wir können uns nicht erklären, weshalb der Schreiber in fast allen Versen der obenerwähnten Dioptra-Folios (149v, 150r und 150v) die Zäsur sowohl durch einen kleineren oder größeren Abstand als auch durch Satzzeichen markiert, während er in den übrigen Folios nur Punkt oder Komma nach der Zäsur setzt.

Hier soll diese Eigenart der Schreiber nicht eingehend behandelt werden. Unsere Beobachtungen – eine mit der oben angeführten Literatur ergänzte Zusammenfassung der Notizen, die wir uns bei der Bearbeitung der Handschriftentradition der Manassis-Chronik[29] 1993/94 gemacht hatten – sollen lediglich einen ersten Kommentar zum Dioptra-Text im Athen. 1217 bilden. Als Zeitpunkt des Auftretens dieser Eigenart ist, vorläufig, das Jahr 1080 anzusetzen (s. Paris. gr. 1215 [a. 1080][30]). Um die Entwicklung und Ausbreitung dieser Eigenart vor und nach 1080 zu erfassen,

[26] W. Hörandner, Beobachtungen zur Literarästhetik der Byzantiner. Einige byzantinische Zeugnisse zu Metrik und Rhythmik. *BSl* 56 (1995) 279–90, hier S. 286, Anm. 29.

[27] C. N. Constantinides, Poetic Colophons in Medieval Cypriot Manuscripts, in: A. A. M. Bryer und G. S. Georghallides, The Sweet Land of Cyprus. Nicosia 1993, 319–80.

[28] C. N. Constantinides und R. Browning, Dated Greek Manuscripts from Cyprus to the Year 1570. Nicosia 1993.

[29] Manassis Brev. Chron., S. LXXVII–CXLII.

[30] Constantinides, Colophons, Tafel 1 und derselbe, Greek Manuscripts, Tafel 172.

müssten die Handschriften der versifizierten oder poetischen Texte untersucht werden. Wir beschränken uns hier auf die Ergebnisse der Beobachtungen bei der Mehrheit der Chronik-Handschriften[31]:

1. Bei der Mehrheit der Handschriften wird die Zäsur nicht markiert.

2. Es gibt Handschriften, bei welchen der Schreiber in einigen oder mehreren Versen jeder Seite die Zäsur (mit Interpunktion und/oder mit Abstand), allerdings nicht systematisch[32] markiert, zum Beispiel:

Vat. gr. 170 (14.Jh.), mit einigen Ausnahmen, z.B.: 7 in f. 6r (22)[33]; 16 in 28r (15); 8 in 79r (27); 9 in 119r (15); 8 in 146r (16); 8 in 170r (16).

Athen. 1217 (13 Jh.) s. oben S. 202.

Monac. gr. 153 (16. Jh.) mit wenig Ausnahmen, z.B.: 5 in 3r (29); 2 in 99r (29).

Monac. gr. 154 (a. 1549) mit wenig Ausnahmen, z.B.: 13 in 3r (29); 2 in 100r (29).

Paris. Coisl. gr. 382 (15. Jh.) mit häufigeren Ausnahmen, z.B.: 12 in 4r (23); 7 in 131r (22); 11 in 137r (22); 10 in 138v (24); wo kein Satzzeichen steht, folgt meistens ein kleiner Abstand auf die 8. Silbe.

Paris. gr. 1771 (15. Jh.) mit spärlichen Ausnahmen, z.B.: 2 in 131r (21); 1 in 134v (21); 1 in 143v (20); 1 in 147v (21); 2 in 151r (19); 4 in 155v (20); 1 in 158v (19).

Strasbourg Bibl. Univ. gr. 7 (15. Jh.) mit häufigeren Ausnahmen, z.B.: 7 in 203v (21); 10 in 210r (21); 11 in 217r (21).

Von den Handschriften mit Gnomologia[34] (Alexandreia Bibl. Patr. 71, Andros Σχολὴ ῾Αγ. Τριάδος 14, Jerusalem Bibl. Patr. 243, Brit. Mus. Add. 10014, Bodl. Barocc. 197, Bodl. Thomae Roe 18b, Paris. suppl. gr. 1229, Ven. Marc. gr. 452) verweisen wir auf den Bodl. Auct. T 5.23 (Bodl. Misc. 285)[35], wo häufigere Ausnahmen festzustellen sind: 10 in 1v (16); 1 in 2r (21); 2 in 2v (24); 10 in 3r (25); 8 in 3v (25); 2 in 4r (25); 10 in 4v (25); 4 in 5r (25); 9 in 5v (25); 2 in 6r (25); 8 in 6v (25); 10 in 7r (25); 8 in 7v (25); 6 in 8r (25); 4 in 8v (25); keine in 8r (3).

[31] Vielleicht könnte auch W. Hörandner, ein Kenner des dichterischen Werks, und zwar der Metrik, von Theodoros Prodromos (Theodoros Prodomos, Historische Gedichte, ed. W. Hörandner. Wien 1974, 123–33), seine Beobachtungen über diese paläographische Erscheinung veröffentlichen.

[32] Wir wissen nicht, warum er dies nicht bei allen Versen tut. Wir vermuten lediglich, dass er bei bestimmten Versen die Zäsur für den Leser bewusst hervorheben wollte.

[33] In Klammern die Anzahl der Verse auf jeder Folioseite.

[34] O. Lampsidis, Les "Gnomologia" tirés de la Chronique de K. Manassès. *Byz* 55 (1985) 118–45.

[35] a.O., 138ff.

3. Schließlich gibt es einige Chronik-Handschriften, wo die Teilung der Halbverse bzw. die Markierung der Zäsur ausnahmslos vorkommt:

Athen. 1207, z.B.: 1r–4r (Verse 117–329); 62v–65r (4535–4727); 92v–95v (6296–6510).

Paris. gr. 2087, z.B.: 126v (113–153); 162v (2802–2841); 186v (4662–4703); 209v (6471–6510); 211r (6591–6620).

Paris. gr. 1770 (a. 1545), Schreiber Hieronymos Tragudistes[36].

Vat. Palat. 397 (a. 1550), Schreiber Hieronymos Tragudistes[37].

Monac. gr. 189 (a. 1558), Schreiber Hieronymos Tragudistes[38].

Patm. 374 (a. 1738), Teilung bzw. Markierung durch Zwischenraum.

Athos 1599, Laura 108 (a. 1737), Teilung bzw. Markierung durch Zwischenraum.

Alexandreia Bibl. Patr. 81 (erste Hälfte des 18 Jh.s), Teilung durch Abstand nicht immer deutlich, zuweilen Punkt oder Komma.

Abschließend sei noch erwähnt, dass die Markierung der Zäsur nicht von der Bildung des Schreibers abhängig ist. Dies ist auch daran zu erkennen, dass der wenig gebildete Schreiber des Athen. 1217 bzw. der Vorlage desselben und der Schreiber des Paris. gr. 2087, der sehr gebildet und geschult zu sein scheint, sich gleich verhalten.

Das ist alles, was wir unseren alten Notizen entnommen haben.

---

[36] Constantinides, Colophons, Tafel 13; derselbe, Greek Manuscripts, Tafeln 126 und 209a.

[37] Constantinides, Greek Manuscripts, Tafeln 131 und 215a.

[38] Constantinides, Greek Manuscripts, Tafeln 144 und 223a.

Text

Atheniensis f. 152r [D 37,10]

.... ἡ σὰρξ πρὸς τὴν ψυχὴν
Καὶ ἄκουσον, κυρία μου, ὧδε μικρὸν καὶ πρόσχες:
προσεύχεσθαι καὶ γρηγορεῖν ἐκελεύσθημεν τοίνυν,
ὅτι οὐκ οἴδαμεν, φησίν, τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν,

---

1 maculae attramenti causa litterae quaedam non videntur A titulus i.m. superiore 2 Σὰρξ i.m. D ὧδε et ubique A 3 προσέρχεσθαι ευ sup. έρ scr. A 4 φησὶν οὐκ οἴδαμεν D

[37,13] ἐν ᾗ ὁ κλέπτης ἔρχεται τὸν θάνατον σημαίνων·
ὁ θέλων μέντοι γρηγορεῖν οὐδόλως οὐ καθεύδει,
οὐδὲ νυστάζειν ὡς ἡμεῖς, οὐδ' ὑπνώττειν καὶ ῥέγχειν,
ἀλλ' ἅπτειν τὴν λαμπάδα δεῖ τῆς ψυχῆς καὶ φαιδρύνειν,
ἀφθόνως καὶ πλουσίως γε τῷ νοητῷ ἐλαίῳ,
[37,18] ἐν θεαρέστοις πράξεσι καὶ ἔργοις τε ὡσαύτως,
καὶ περιμένειν ἀγρυπνῶν ἔλευσιν τοῦ νυμφίου·
μακάριός γε πέφυκεν ὃν εὑρήσει τοιοῦτον
καὶ ἀνάξιον δὲ πάλιν ὃν εὕροι ῥαθυμοῦντα·
τῆς ἐργασίας γὰρ [ὁ] καιρὸς ὑπάρχει οὗτος ὄντως·
[37,23] ὁ μέλλων δέ γε ὁ αἰὼν ἀνάπαυσις τῶν πόνων
καὶ δῶρα ταμιεύεται ἐκεῖ τοῖς κεκμηκόσι.
Λοιπόν, κυρία μου, σπουδῇ ἀναστῶμεν ἐν τάχει,
στενάξωμεν, πενθήσωμεν καὶ κλαύσωμεν, ὡς ἔτι
ἡμῖν ἐδόθη ὁ καιρὸς τῆς ἐργασίας ὄντως,
[37,29] ἄχρις ἐσμὲν ὡς βοηθοὶ ἐπ' ἄμφω τε οἱ δύο·
ἐξ ὅτου γάρ σε χωρισθῶ ἀπρακτοῦμεν κατ' ἄμφω,
ἂν δ' ἀμελῶμεν ὡς νωθραὶ καὶ ὀκνηραὶ καὶ χαῦναι,
f. 152v [37,32] [καὶ] ὑπερτιθέμεναι αἰεὶ ἡμέραν ἐξ ἡμέρας,
καὶ ὡς ἀργαὶ καθεύδομεν νύκτας καὶ τὰς ἡμέρας,
[37,34] ἐξαίφνης ἐπελεύσεται ὁ θάνατος, ὡς ἅρπαξ,
καὶ ἄωρος ὁ χωρισμός, παρὰ καιρὸν ἡ ψῆφος
τῶν ἀμφοτέρων γένηται, οἴμοι, ψυχή μου, οἴμοι!
ἡ μία ἀφεθήσεται ἐν τῷ παρόντι βίῳ,
τὴν δ' ἄλλην ἄρῃ ἐξ αὐτῆς εἰς κόσμον τὸν ἐκεῖθεν.
[38,4] παρόμοιον συμβήσεται καὶ ἐν ἡμῖν τοιοῦτον,
οἷον Λευΐτης πέπονθεν αὐτὸς ἐξ ἀμελείας
τὸ βδελυκτόν, τὸ μυσαρόν, τὸ ἄθεσμον ἐκεῖνο,

---

5 σημένον A 6 μέν τοι AD οὐδ' ὅλως A: κἂν ὅλως D καθεύδῃ D 7 οὔτε νυστάξει D οὐδ' ὑπνότην A: οὐχ ὑπνώττει D ῥέγχει D 8 ἅπτει D δὴ AD φαιδρύνει D 9 τε D νοϊτῶ ἐλέῳ A 10 ἐνθεαρέστοις AD ὡς αὔτως et ubique A 11 περιμένει D 12 εὑρίσει A Math. XXIV,46 notat P (PG 127,733) 13 καὶ ἀνάξιον δὲ πάλιν: ἀνάξιος καθίσταται D εὕρῃ D 14 v. 16 syll. in A; cum D omisi ὁ τυγχάνει ὄντως οὗτος D ὄντος A 15 δέγε D 16 κεκμικῶσι A post v. 16 τοῖς δὲ ἀργοῖς καὶ ὀκνηροῖς ὀδυνηραὶ κολάσεις add. D [37,25] 17 τάχυ A abbrev. voc. ὑποτύπωσις i.m. A 18 πενθήσομεν καὶ κλαύσομεν A 19 οὗτος D 21 ὥτου A σου D χορισθῶ ... κατάμφω A 22 δαμελῶμεν ὡς νοθραὶ A 23 v. 16 syll. in A; cum D omisi καὶ ὑπερτιθέμεθα A ἀεὶ D 24 νύκτας καὶ τὰς ἡμέρας: ῥαθύμως ἀμελοῦσαι D 25 ἐξέφνης A 26 ἄορος ὁ χορισμὸς A παρακαιρὸν et ubique A λύσις D 27 γένοιται A οἴμμοι et ubique A 28 τὸ A 29 ἐκεῖνον τὸν κόσμον D 30 ἐφ' D 31 Judic. XIX,1 seqq. notat P (PG 127,733) ἀμελίας A 32 βδελικτὸν A καὶ D μισαρὸν A καὶ D ἐκείνω A

ὅπερ συμβέβηκεν αὐτῷ ἐν Γαβαῶ τῇ πόλει
καὶ γυναικὸς ἀπέζευκτο παρὰ καιρὸν τῆς τούτου·
[38,9] ἡ βίβλος γὰρ ἡ τῶν <Κριτῶν> ἀριδήλως διδάσκει.
Εἰπέ μοι, ὦ θεράπαινα, πλατύτερον τὸν λόγον,
οὐ γὰρ συνῆκα τὸ λεχθέν, ζητῶ μαθεῖν τὸ λεῖπον,
καὶ ἴσως πρὸς ὠφέλειαν ἐμὴν γένοιτο τοῦτο,
ἢ καὶ ἕτερον τὸ αὐτοῦ, προσεκτικὸν πλειόνων.
[38,14] Κυρία μου, πολύς ἐστιν ὁ περὶ τούτου λόγος·
τοῦτον ὀκνῶ ὡς περισσὸν ὧδε κακεῖσε γράψαι.
Εἴπερ ὑπείκειν χρεωστεῖς ὡς δούλη τῇ Κυρίᾳ
εἰπὲ τὰ προσταχθέντα σοι, μὴ παρήκοος γίνῃ.
f. 153r [38,18] Καὶ ἄκουσον, παμφίλτατη, ὧδε τὴν ἱστορίαν·
[38,19] ἐγένετο ἀνήρ, φησίν, ἐκ τοῦ Λευῒ τὸ γένος,
κατῴκει δέ γε ὁ αὐτὸς Ἠ ἐριδὴθ ἐν χώρᾳ,
γυναῖκα δέ γε ἔλαβεν ἐν Βηθλεὲμ Ἰούδα·
ὠργίσθη τοίνυν ἡ γυνή, οἷα εἰκὸς συμβαίνειν,
καὶ ἐξελθοῦσα ἄπεισιν εἰς τὰ ἴδια ταύτης·
[38,24] ἐκεῖσε δὲ πεποίηκεν τὸν ἀριθμὸν ἡμέρας,
πεντάκις τὸ πεντάκις τε καὶ τρεῖς τοσαύτας αὖθις
καὶ ἔτι τὸ πεντάκις τε πάλιν πεντάκις νόει·
ἀνέστη ὁ ἀνὴρ αὐτῆς καὶ ἦρε ζεῦγος ὄνων
καὶ τὸ παιδάριον αὐτοῦ καὶ ἔρχεται πρὸς ταύτην
[38,29] τοῦ ἆραι ταύτην τάχιστα εἰς τοὐπίσω στραφῆναι·
ἰδὼν δ' αὐτὸν ὁ πενθερὸς ὑπεδέξατο χαίρων,
ὁ δὲ γαμβρὸς μεμένηκεν σὺν αὐτῷ τρεῖς ἡμέρας,
καὶ τῇ τετάρτῃ ὤρθρισεν ἀπέρχεσθαι θελήσας,
καὶ πρὸς αὐτὸν ὁ πενθερὸς ἠντιβόλησε λέγων·

33 3 litterae sup. έβη non clare videntur A παθεῖν συμβέβηκεν D Γαβαὼ et ubique D: Γαβαὰ Judic. 19,12 35 γὰρ ἡ: τοῦτο D Κριτῶν add. D ἀρηδήλως A 36 ἡ ψυχὴ i.m. A: Ψυχὴ i.m. D Εἰπέμοι D 37 συνοῖκα ... ζητὸ μαθεῖν τὸ λοίπον A 38 ὀφέλειαν A καὶ τοῦτο γένηταί μοι D 39 τῶ A ἢ καὶ ἑτέρων, ὁ αὐτός, προσεκτικῶν D 40 ἡ σὰρξ i.m. A: Σὰρξ i.m. D 41 κακεῖσε: εἰκῆ τοῦ D 42 ἡ ψυχὴ i.m. A ὑπήκην χρεοστῆς A inversio versuum 43,42 D 43 Ψυχὴ ante Εἰπὲ i.m. v. 43 [= 38,16] D ἔσο D 44 ἡ σὰρξ i.m. superiore A: Σὰρξ i.m. D φιλτάτη μου D 46 κατόκη A Ἱερουδὶθ D: ἐν μηροῖς ὄρους Ἐφραὶμ Judic. 19,1: in latere montis Ephraim P (PG 127,733) 47 μέντοι ἔλαβεν ἐκ D Βιθλεὲμ A ση i.m. A 48 ὀργίσθη A 49 ἄπησιν A 50 πεποίηκε D 51 καὶ τρεῖς τοσαύτας αὖθις sup. πάλιν πεντάκις νόει erasum scr. A 52 ἔστι ... τοσαύτας D abbrev. voc. ὑποτύπωσις i.m. A 55 τοῦπησω et sup. η acc. aut litt. quaedam scr. A στραφῆναι τε ὀπίσω D 56 χαῖρον A 57 μεμένηκε παρ' D 58 ὄρθρησεν ἀπέρχεσθε A 59 ἀπεκρίνατο D

[38,34] «στηρίξατε, τεκνία μου, τὰς καρδίας ἐπ' ἄρτου
καὶ οὕτως μὲν ἀπέλθετε καὶ μὴ νήστεις τῶν ὧδε·
καὶ ἐξελθεῖν [ὑμᾶς] ἀνάρμοστον καὶ ἀπρεπὲς τυγχάνει.»
καὶ ἐκαθέσθησαν φαγεῖν καὶ ἐγένετο δείλη·
καὶ οὕτως ἔμειναν ἐκεῖ καὶ τὸ πρωῒ ὀρθρίσας,
f. 153v [39,2]
[39,2] ἡμέρᾳ πέμπτῃ ἀπελθεῖν, ὁ πενθερὸς δὲ λέγει·
«στήριξον ἄρτῳ, τέκνον μου, τὴν καρδίαν σου ὧδε.»
καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον ἀμφότεροι τὸ ἅμα·
ἀνίσταντο δ' ἀπέρχεσθαι ὁ πενθερὸς δὲ φήσας,
«ἀπάρτι κέκλικε τὸ φῶς, ἰδού ἐστιν ἑσπέρα·
[39,7] μείνατε ὧδε, τέκνα μου, οὐκ ἔχετε ἀνάγκην,
καὶ αὔριον ὁδεύσατε μετὰ χαρᾶς τῶν ὧδε.»
ἐκεῖνος δ' οὐκ ἠθέλησεν ἀλλ' ᾤχοντο αὐτίκα,
καὶ ἦλθον ἕως Ἠ ἐβοῦς καὶ ἐγένετο δείλης·
καὶ τὸ παιδάριόν φησιν πρὸς τὸν αὐτοῦ δεσπότην,
[39,12] «ἐκκλίνωμεν, ὦ δέσποτα, καὶ μείνωμεν τῶν ὧδε»
αὐτὸς δὲ «οὐκ ἐκκλίνωμεν εἰς πόλιν ἀλλοτρίαν,
ἀλλὰ παρελευσόμεθα εἰς Γαβαῶ τὴν πόλιν,
ἥτις καὶ ἦν Βενιαμὶν ὀχυρωτάτη λίαν.»
ὁ ἥλιος δὲ ἔδυνεν, οὐκ εἶχόν τι τοῦ δρᾶσαι.
[39,17] λοιπὸν ἀναγκαζόμενοι ἐξέκλιναν τοῦ μεῖναι.
ἰδοὺ ἀνὴρ πρεσβύτατος ἐξ ὄρους Ἐφραὶμ πέλων,
κατῴκει δὲ ἐν Γαβαῶ ὡς ἔπηλυς καὶ ξένος.
ἰδὼν δὲ οὗτος τοὺς αὐτοὺς ἐν τῇ πλατείᾳ λέγει·
f. 154r [39,21] «πόθεν οὗ ἔρχει, ἀδελφέ, καὶ ποῦ πορεύει, φράσον;»
[39,22] ὁ δὲ ἀνήγγειλεν αὐτῷ τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν·
εἰσαγαγὼν δὲ τοὺς αὐτοὺς ἐν τῇ αὐτοῦ οἰκίᾳ
τοὺς πόδας τούτων ἔνιψε, βρωτοῦ, ποτοῦ μετέσχον·
οἱ δέ γε ἄνδρες Γαβαῶ, φησί, Βενιαμῖται,
υἱοὶ λοιμοί, καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀσελγεῖς εἰς ἄκρον,

60 ἀπ' ἄρτου τὰς καρδίας D 61 δὴ D ἀπέλθατε A νίστης et οι super ης scr. A τῆδε D 62 ἐτεξελθεῖν ὑμᾶς A: ἐξέλθετε D: v. 17 syll. in A; καὶ ἐξελθεῖν p.c. scripsi ἀπρεπῆς A 63 ἐκαθέστησαν ... δήλης A 64 τῶ πρωῒ ὀρθρήσας A 65 δὴ D 66 ἄρτον A 67 οἱ ἀμφότεροι ἅμα D 68 οὖν ἔφη D 69 κέκληκε A 70 μήνατε A τέκνα ἐνταυθοῖ D ἔχηται A 71 τῆδε D 72 ὄχοντο A 73 Ἰεβοὺς D Judic. 19,10 δήλης A: δείλη D 74 φησὶ D 75 ἐκκλήνομεν ... μήνωμεν A τῶν ὧδε: ἐνθάδε D 76 ἐκκλήνωμεν A ἀλλοτρίων D 77 Γαβαὰδ D 78 Βενιαμὴν et ubique A ὀχυροτάτη AD 79 τε ἔκλινεν ... καὶ δράσαι D δρᾶσε A 80 λοιπῶν ... μῆναι A 82 κατόκη A δέγε D ἔπιλης A 84 ἔρχη ... πορεύη D 85 ἀνήγγηλεν ... ἀλήθιαν A 86 εἰς τὴν οἰκίαν τούτου D 87 ἔνηψεν βροτοῦ A 88 φησὶν A: φημὶ D 89 λιμοὶ καὶ ἀσευεῖς A

[39,27] περιεκύκλωσαν αὐτοῦ τὴν κέλλην ἐξαπίνης,
τὴν θύραν κρούοντες σφοδρῶς καὶ ἀναιδῶς βοῶντες·
«ἐξάγαγε τὸν ἄνθρωπον ἵν' ἐπιγνῶμεν τοῦτον».
ὁ δὲ ἱκέτευεν αὐτοὺς μετὰ δακρύων λέγων·
«ἰδοὺ νῦν ἡ θυγάτηρ μου παρθένος οὖσα ἔτι,
[39,32] ἄρατε, τέκνα μου, αὐτὴν καὶ τὴν γυναῖκα τούτου
καὶ ταπεινώσατε αὐτάς· τοῦτον χαρίσασθέ μοι·»
καὶ ἐταπείνωσαν αὐτὰς ὅλην τὴν νύκτα, φεῦ μοι!
καὶ τέθνηκεν ἡ τούτου γε γυνὴ αὐτῇ νυκτί τε·
τὴν λύτταν γὰρ τῆς μίξεως οὐκ ἤνεγκεν βαστάσαι.
[40,2] οὗτος δ' ἀνέστη τὸ πρωῒ καὶ τὴν θύραν ἀνοίξας
νεκρὰν ὡς ταύτην εὕρηκεν, εἰς τὸ ἴδιον κτῆνος
f. 154v [40,4] τὸ σῶμα ταύτης τέθηκεν· ἀπαίρει εἰς πατρίδα.
καὶ τοῦτό γε ἐμέλισεν εἰς τέσσαρα τὰ μέρη,
τὰ τμήματα δ' ἀπέστειλεν ταῖς ἕνδεκα φυλαῖς γε,
[40,7] δηλώσας οὕτως ταῖς αὐταῖς· «ἂν τοῦτο καλὸν πέλῃ
τὸ γεγονὸς ἀνόμημα [εἰ] οὐδ' αὐτὸς ἀντιλέγω.
τὸ δέ γε τοῦτο τὸν θεὸν παρώργισεν, ὡς ἴστε,
τὸ μῦσος ἐκδικήσατε καὶ αὐτὸν ἱλεοῦσθε.»
καὶ ἐπεσκόπησαν [οἱ] υἱοὶ Βενιαμὶν τὰ τότε,
[40,12] καὶ χιλιάδες εὕροσαν ὡς εἴκοσιν καὶ πέντε,
χωρὶς κατοίκων Γαβαῶ ἀνδρῶν ἑξακοσίων·
σφενδονάτοι γὰρ ἅπαντες ἐμπειρότατοι λί<αν>.
Ἀνέβησαν καὶ οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ εἰς Βεθὴλ γε,
καὶ ἐπηρώτησαν ἐκεῖ· «τίς ἀναβήσεταί γε
[40,17] πρὸς συμπλοκὴν καὶ πόλεμον ποία φυλὴ ἐν πρ<ώταις>;»
«Ἰούδα μέντοι ἡ φυλὴ πρώτη, φησίν, ἐξέλθη.»
καὶ ἔπεσον ἐξ Ἰσραὴλ ἐν τῷ πρώτῳ πολέμῳ

90 κέλλαν D ἐξαπείνης A 91 ἀναίδην D 92 ἄνθρωπον: abbrev. et ubique A συγγενώμεθα τούτῳ D 93 ἱκέτευσεν A 94 δὴ D ἔτη A 96 χαρίσασθαι D post v. 96 οἱ δέ γε, ὡς ἐπείσθησαν τούτου τῇ παρακλήσει / εὐθὺς ἐξήγαγον αὐτὰς πρὸς τοὺς αὐτοὺς αὐτίκα add. D [39,34 et 35] 97 τὴν ὅλην D 98 τῇ νυκτὶ ταύτῃ D 99 ἴσχυσε D 100 τῶ προῒ A 101 κτίνος A; cf. Luc. 10,34 102 τῶ A τέθεικεν D ἀπέρη A πρὸς D πατρίδα: abbrev. et ubique A 103 ἐμέλησεν A εἰς μέρη δώδεκά τε D 104 τμίματα A δ' om. D ἀπέστηλεν A: ἀπέστειλε D δώδεκα D φιλαῖς A 105 καλὸν τοῦτο D πέλει A 106 γεγονῶς ἀνόμμα A v. 16 syll. in A; cum D omisi εἰ 107 εἰδέ D παρόργησαν ὡς ἴσθε A 108 μῖσος A ταύτην D 109 ἐπεσκέπησαν A v. 16 syll. in AD; omisi οἱ τὸ πότε D 110 χιλιάδας D εὔρωσαν A εἴκωσιν et ubique A: εἴκοσι D 111 χορὶς A Γαβαὼ D ἑπτακοσίων D 112 καὶ σφενδονῆται … λίαν D 113 Ἰσραὴλ: abbrev. et ubique A Βαιθὴλ Judic. 20,26 Βεθὴλγε AD 114 ἀναβήσετέ A τε D 115 πρώταις D 116 ἐξέλθοι D 117 ἔπεσων … πρῶτο A

εἴκοσιν καὶ δύο, φεῦ μοι, χιλιάδες τὰ τότε·
καὶ ἔκλαυσαν ἐνώπιον Κυρίου μετ' ὀδύνης
[40,22] καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑξῆς αὖθις πόλεμος ἄλ<λος>
καὶ χιλιάδες ἔπεσον ὀκτὼ καὶ δέκα πάλιν·
f. 155r [40,24] καὶ ἔτι αὖ ἀνέβησαν εἰς Βεθὴλ μετὰ θρήνων,
καὶ ἔκλαυσαν ἐνώπιον Κυρίου μετ' ὀδύνης
καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑξῆς αὖθις πόλεμος ἄλλος
[40,23] καὶ χιλιάδες ἔπεσον ὀκτὼ καὶ δέκα πάλιν·
καὶ ἔτι αὖ ἀνέβησαν εἰς Βεθὴλ μετὰ θρήνων
καὶ ἔκλαυσαν ἐνώπιον Κυρίου ἐν νηστείᾳ·
καὶ προσενήνοχαν ἐκεῖ ὁλοκαυτώματά γε.
ὁ Φινεές, ὁ ἱερεύς, υἱὸς Ἐλεαζάρου,
[40,28] τοῦ καὶ υἱοῦ τοῦ Ἀαρὼν καὶ φησὶν μετ' ὀδύνης·
«θυμὸς καὶ ὀργὴ τοσοῦτος ἵνα τί σου, Κύριε,
ἐγένετο τὸ δεύτερον ἐν ἡμῖν οὗτος μέγας;
ἐξᾶραι μὲν ἀσέβειαν ἐξήλθομεν ἐνθάδε
καὶ νενικήμεθα ἡμεῖς ἤδη δεύτερον τοῦτο·
[40,33] καὶ νῦν δῆλον ἢ προσθῶμεν ἢ ἀποστῶμεν αὖθις.»
καὶ εἶπε τούτοις Κύριος· «ἀνάβητε ἀρτίως»,
καὶ ἔθηκαν τὰ ἔνεδρα εἰς Γαβαῶ τὴν πόλιν·
τοῦ Ἰσραὴλ γὰρ οἱ υἱοὶ καὶ πυρσοὺς ἐπανῆψαν.
συνήφθη πόλεμος πολὺς ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,
[41,1] καὶ διεφθάρη ὁ λαὸς Βενιαμὶν ἀθρόος,
ὡς χιλιάδες εἴκοσιν σὺν τούτοις ἄλλαις πέντε,
f. 155v [41,4] ἐκ δὲ υἱῶν τοῦ Ἰσραὴλ ἄνδρες τριάκοντά γε.
ἄνδρες οὖν ἑξακόσιοι κατελείφθησαν μόνοι
ἐκ τῆς φυλῆς Βενιαμίν, ἀπὸ πάσης οὐκ ἄλλος.
[41,8] καὶ ἔφυγον εἰς ἔρημον ἐν τῇ Ρεμῶ τῇ πέτρᾳ·
ἐκεῖσε δὲ πεποίηκαν καιρὸν τετραμηναῖον·

118 δύο καὶ εἴκοσι ψυχῶν χιλιάδες τῷ D 119 Κυρίου: abbrev. et ubique A 120 τῆς A ἄλλος D 122 Βαιθὴλ μετὰ θρήνου D v. 119–22 [40,21–24] iterum scr. A 126 Βαιθὴλ μετὰ θρήνου D 128 προσενήνοχεν D ὁλοκαυτόματα A 129 I Reg. 2,12–17, 22–25, 34; 4,4,11,19–22; 14,3 130 φησὶ D 131 θυμὸς τοσοῦτος ἵνα τί καὶ ὀργή, Κύριε σου D Psalm. CXLIV,19 ad v. 131 notat P (PG 127,735) 132 ἐφ' ἡμᾶς οὕτω D 133 ἐξ ἤλθομεν A 135 δήλου, εἰ … ἢ ἐπισχῶμεν D 136 Κύριος αὐτοῖς D 138 γε D 139 πόλεμος πολύς: δέ γε πόλεμος D 140 Βενιαμὶμ et ubique D ἀθρόως D 141 εἴκοσι πρὸς ταύταις ἄλλαι D post v. 141 καὶ ἄνδρες μέντοι ἑκατὸν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ add. D [41,3] 143 γοῦν D 144 πάσις A δ' οὐδ' D post v. 144 οὔτε ἀνὴρ οὔτε γυνὴ οὔτε μικρὸς ἢ μέγας add. D [41,7] 145 Ρεμμὼν D Judic. 20,45 146 κἀκεῖσε πεποιήκασε D

οἱ δέ γε ἄνδρες Ἰσραὴλ ἐν Μασιφᾷ ἐλθόντες
ὀμώμοκαν καὶ ὥρκισαν καὶ λέγουσιν οἱ πάντες·
«τὰς θυγατέρας τὰς ἡμῶν οὐ δώσομεν εἰς νύμ<φας>
[41,13] τῷ ἐναγεῖ Βενιαμὶν τοῦ ἔχειν εἰς γυναῖκας.»
καὶ ἔκλαυσαν καὶ εἴρηκαν ἐν ὀδύνῃ καρδίας·
«ἵνα τί, Κύριε, οὕτως ἀφῃρέθη ἡ μία
φυλὴ ἀρτίως Ἰσραὴλ ἀπὸ υἱῶν τῶν τούτου;»
καὶ ἔμελλον, κυρία μου, ἑορτὴν ἐκτελέσαι,
[41,18] καὶ διεφημίσθη τοὐτὶ τὸ ῥῆμα ἐπὶ πάντας.
καὶ εἶπον· «ὁ μὴ ἀναβὰς ὧδε τοῦ ἑορτάσαι
ἀποσυνάγωγός ἔσται ὅστις καὶ οἷος πέλει·»
καὶ εἶπον· «τί ποιήσωμεν τοὺς δὴ καταλειφθέντας;
προτοῦ γυναῖκας μὴ λαβεῖν ὀμωμόκαμεν ἤδη.»
[41,23] καὶ Ἠ ἀβεὶς δὲ Γαλα<ὰδ> οὐκ ἀνέβησαν τότε
τοῦ ἑορτάσαι σὺν αὐτοῖς ἐκ Θεοῦ θεραπείαν·
καὶ χιλιάδας δώδεκα ἀπέστειλαν πρὸς τούτους
καὶ ἐνετείλαντο αὐτοῖς τοῦ πάντας ἀποκτεῖναι.
f. 156r [42,35] πόσαι σφαγαὶ καὶ θάνατοι διὰ νωθρὴν ζαβίαν;
[42,36] πῶς αἱ φυλαὶ αἱ δώδεκα κατέσφαξαν ἀλλήλας,
οἱ συγγενεῖς τοὺς συγγενεῖς καὶ οἱ φίλοι τοὺς φίλους;
ἅπ̣α̣ν̣τ̣ας ταῦτα δέδρακε τὰ διὰ μέσου τότε.
ἡ ῥαθυμία τοῦ ἀνδρὸς καὶ ἡ χαύνωσις τούτου.
ἂν μέντοι ἦρχε τῆς ὁδοῦ ἀπὸ δευτέρας ὥρας,
[43,4] ἄχρι καὶ δείλης ἤρχετο εἰς τὴν αὐτοῦ πατρίδα,
κἀκεῖνα πάντα τὰ δεινὰ πάντως οὐκ ἂν συνέβη·
ἐξ ἀμφοτέρων, δέσποινα, τῶν ἡμερῶν φυλῶν γε
ὁμοῦ ὁ ἅπας ἀριθμὸς τῶν σφαγέντων τὰ τότε
ὑπῆρχον, ὦ κυρία μου, χιλιάδες αἱ πᾶσαι,

147 Μασσηφᾷ Judic. 20,1 ἐλθῶντες A 148 ὀμόμοκαν A: ὠμόσαντο D ὅρκησαν A 149 δόσωμεν A εἰς p.c. ex ος A νύμφας D 150 ἐναγῆ A καὶ D 151 καὶ κλαύσαντες εἰρήκασιν D ὀδίνη A 152 οὗτος, Κύριε D ἀφιρέθη A 154 ἑωρτὴν ἐκτελέσε A 155 διεφήμισαν D 156 εἶπων … ἀναβὼν … ἑωρτᾶσε A 157 ἀποσυνάγογος A θανατωθήσεται· λοιπὸν οἷος καὶ ὅστις πέλει D 158 ποιήσομεν D καταληφθέντας A 159 πρὸς τὸ γυναῖκας του D ὀμομόκαμεν A: ὠμόσαμεν γὰρ D 160 Ἰαβεῖς D: Ἰαβὶς Judic. 21,8 161 ἑωρτᾶσε A εἰς D 163 τοὺς D v. 41,27–42,34 D non scr. A 164 νοθρὴν A μικρὰν νωθρίαν D ζαβίαν: vide N. Andriotis, Ἐτυμολογικὸ Λεξικὸ τῆς Νεοελληνικῆς (Θεσσαλονίκη 1967[2]), voc. «ζαβὸς» et «ζαβώνω» 165 κατέσφαξαν αἱ δώδεκα D 166 συγγενοῖς τοὺς συγγενοῖς A καὶ αὐτοὺς φίλους φίλοι D 167 an ἅπαντας?: τὰ πάντα D διαμέσου AD 168 χαύνωσις ἡ D 169 εἶρχε A εἰ τῆς ὁδοῦ γὰρ ἤρξατο ἀπὸ τῆς τρίτης D 170 ἂν πόλιν D 171 πάντως οὐκ ἂν συνέβη: οὐκ ἂν συνέβησαν ὅλως D 172 τῶν μερῶν τῶν φυλῶν τε D 173 ἅπας: πᾶς οὖν D τῷ D

[43,9] τριπλῆ πεντάς, ἑτέρας τε καὶ δὶς τοσαῦται πάλιν·
πρὸς τούτοις αὖθις ἕτεραι τετράκις τὸ πεντάκις,
τῶν ἕνδεκα σαράκοντα καὶ τριάκοντα ἄνδρες·
αἱ δὲ λοιπαὶ Βενιαμὶν τοῦ ἐναγοῦς, ὢ δρᾶμα,
χωρὶς τῶν τούτων ἁπασῶν γυναικῶν τε καὶ παίδων
[43,14] καὶ τῶν κατοίκων Ἠ ἀβεῖς Γαλαὰδ τοὺς ἐγγόνους.
ἡ γοῦν γραφή, κυρία μου, τῆς παλαιᾶς, ὡς οἶσθα,
γυναῖκας μὲν οὐκ ἀριθμεῖ οὔτε παῖδας κἂν ὅλως,
ἀλλὰ τοὺς χρόνων εἴκοσιν ἐπάνω πεφυκότας,
τοὺς δὲ ἐλάττω οὐδαμῶς, οὔτ' ἄρσεν οὔτε θῆλυ
f. 156v [43,19]
[43,19] οὔτε γυναῖκας ὁπωσοῦν νεᾶνιν ἢ ῥυσήν τε
αἱ χιλιάδες εἴκοσιν καὶ πέντε δὲ πρὸς τούτοις.
τί ἂν εἰκὸς ἐκέκτηντο γυναῖκας καὶ παιδία;
διὸ κἀγώ, κυρία μου, παραινῶ σοι, ὡς θέμις,
εἰ δ' ἀμελῶμεν ὡς αὐτὸς ἐκεῖνος ὁ Λευΐτης,
[43,24] ἐλεύσεται αἰφνίδιος ἡ τομὴ τοῦ θανάτου,
καὶ ὥσπερ δένδρον ἄκαρπον ἐκτεμεῖ καὶ οὐ φείσει
καὶ διαζεύξει, ὦ ψυχή, τοὺς ἀμφοτέρους, οἴμοι!
παρὰ καιρὸν ὡς τὸν αὐτὸν τὴν σύζυγον τὴν τούτου.
ἀλλ' ὁ ἐκεῖνος χωρισμὸς καὶ ἡ διαίρεσίς γε
[43,29] καὶ ἡ σφαγὴ τῶν ἁπασῶν, ἡ πρόωρος ἐκείνη,
οὐκ ἔστι θάνατος, ψυχή, ἀλλὰ οἰκονομία.
Ἡ δ' ἡμετέρα, φίλτατε, ἡ διαίρεσις τοίνυν
ὑπάρχει θάνατος ψυχῆς, ἀθάνατος, ὡς οἶσθα
καὶ ἀτελεύτητος ἡμῶν ἡ τιμωρία ἔσται,
[43,34] ἡ κόλασις ἀνύποιστος καὶ ἀφόρητος, οἴμοι
ψυχὴ ἀθλία καὶ οἰκτρά, ἐσχάτη ὥρα ἔστιν,
τί ὡς ἀρχὰς ἔχων τοῦ ζῆν, ῥαθύμως βιοτεύει

175 ἐπέρας τε A: ἐπέρασε D: ἑτέρας τε scripsi 176 τετράκης τὸ πεντάκης A 177 σαράκοντα pro τεσσαράκοντα A: τεσσαράκοντα D 178 τὸ D δράμμα A 179 χορὶσ A καὶ τῶν D 180 Ἰαβεῖς D: Ἰαβὶς Judic. 21,8 τῶν ἐκγόνων D 181 κυρία γάρμου, ἡ Γραφὴ D ἴσθα A 182 οὗτοι A παῖδας κἂν: παιδία D 183 χρόνους D 184 τούσδε ἐλάττω οὐδ' ἀμῶς … θύλη A 185 ὁποσσοῦν νεάνην A ῥυττήν τε, (ῥυσήν;) D 186 καὶ D εἴκοσι D 188 ο sup. σι scr. A σοι, ὡς: σε ἃ D θέμης A 189 εἰ δ': ἂν D 190 ἐλλεύσεται ἐφνήδιος A αἰφνίδιον D 191 ἐκτεμῆ A καὶ οὐ φείσει: ἀφειδήσας D φήσει A 192 διαζεύξῃ παρὰ θεοῦ τὰς ἀμφοτέρας D 193 τὴν τούτου: αὐτοῦ γε D 194 ἐκείνων D χορισμὸς A τε D 195 πρόορος A 196 ψυχῆς ἀλλ' D 197 διαίρεσης A ἡ διαίρεσις τοίνυν: διαίρεσις, οὐαί μοι D 198 ὑπάρχη A αἰώνιος D ἴσθα A 200 ἀνύπιστος A καὶ ἀφόρητος, οἴμοι: ἀφόρητος ὁ πόνος D 201 ψυχὴ ἀθλία καὶ οἰκτρά: κυρία μου καὶ δέσποινα D αἰσχάτη A ἔστι D 202 ἔχων τοῦ: ἔχουσα D ζεῖν A ῥαθύμως βιοτεύεις D

ὁ θερισμὸς παρέστηκεν· λευκὴ ἐστὶν ἡ χώρα·
αἱ τρίχες μου τὸ τέλος σε διδασκέτωσαν ἄρτι,
[44,2] ὅτι λευκαὶ γεγένηνται πρὸς δρέπανον θανάτου·
f. 157r [44,3] ὁ χρόνος γάρ σε ὁ μακρὸς τὸ τέλος σου διδάσκει·
καὶ τίς σε οὐκ ἐπαίδευσεν μὴ συνορᾶν τὸ τέλος;
ἄδηλον ἔχουσι, ψυχή, οἱ νέοι μὲν τὸ τέλος,
ἀλλ' οἱ γεγηρακότες δὴ φανερόν τε καὶ δῆλον.
[44,7] οἱ μὲν ἐν προσδοκίᾳ τε εἰσὶν πρὸς γῆρας ἥξειν,
οἱ δὲ οὐ μέντοι ἕτερον ἢ γῆ γίνεσθαι τάχος.
κατὰ τὸ σῶμα γὰρ αὐτῶν τὸ θανεῖν προσδοκῶσι·
—τὸ μέντοι γῆρας εἴρηται παρὰ τὸ ἐρᾶν γαίης—
διὸ καὶ οἱ γηράσαντες τρόπῳ τινὶ κυρτοῦνται.
[44,12] κυρτοβατοῦσι τὸ εἰς γῆν ἐπείγεσθαι ζητοῦσι,
καὶ διαμαρτυρόμενοι τὸ ἀποθνήσκειν ἤδη.
[καὶ] ὡς ἐκ τῆς γῆς αὖθις εἰς γῆν ἀπερχόμεθα πάντες·
τὸ γάρ τοι παλαιούμενον ἐνταῦθα καὶ γηράσκον
ἐγγὺς ἀφανισμοῦ, φησίν, πᾶν εἴτι οὖν καὶ ἔστιν.
[44,17] εἰ τοίνυν τοῦτο ἀληθές, ὡς ἀληθὲς καὶ ἔστιν,
δι' ἣν αἰτίαν τοῖς κακοῖς ἕως γήρους ἐμμένειν,
οὐκ ἤκουσας, φρενόληπτε, τοῦ προφήτου βοῶντος·
οὐαὶ οἱ ἐπισπώμενοι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας
ὥσπερ μακρῷ σχοινίῳ τε καὶ ὡς ζυγοῦ ἱμάντι·»
[44,22] τῇ ὑπερθέσει δηλαδὴ αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας·
f. 157v [44,23] λογίζει, ὦ πανκάκιστε, ὅτι ἐκφεύξει τάχα
τὰς χεῖρας τότε τοῦ Θεοῦ καὶ χολὴν καὶ τρυγίαν
καὶ διὰ τοῦτο ἀμελεῖς καὶ τοῖς κακοῖς ἐμμένεις·
οὐαί, οὐαί σοι οἴκτιστε, εἴπερ οὐ μεταγνώσει,

203 παρέστηκε D 204 τρίχαι A 205 γε γένηνται D 206 πέρας οὐ D 207 πῶς σε οὐκ ἐπαίδευσε τοῦ D 208 ἃ δῆλον ... πέρας D 209 ἢ A: οἱ cum D scripsi ἀλλ' οἱ γεγηρακότες δή: οἱ δὲ γηράσαντες ἡμεῖς D καὶ om. D 210 ἐκ A: ἐν cum D scripsi προσδοκείᾳ ... ἥξιν A 210 εἰσὶ D 211 οἱ δὲ οὐ μέντοι: ἡμεῖς δὲ τί γε D γενέσθαι D τάχιστα A: v. 16 syll. in A; cum D τάχος scripsi 212 τῶ A αὐτὸ D θανῆν A προσδοκῶμεν D 213 γῆρας τοίνυν D ἐρᾶν γαίης: γῆς ἐρᾶν τε D γέης A 214 τρόπον τινὰ D 215 πρὸς D ἐπίγεσθαι A ζητοῦντες D 216 ἤδει A 217 v. 16 syll. in A; cum D omisi καὶ Gen. III,19 notat P (PG 127,738) 218 γάρτοι A γηράσκων A 219 φησὶ κἂν D 220 πέλει D 221 ἐπὶ γήρως D ἐμμένης A: ἐμμένει D 222 φρενόληπται A: κυρία μου D βοῶντος τοῦ προφήτου D 223 ἐπισπόμενοι A Isa. V,18 notat P (PG 127,738) 224 σχοινίου, ὥσπερ τι μακρὸν D ται A ἱμάντα D 225 ἀνομίας D 226 λογίζῃ, ὦ παμφίλτατε, ὅτι ἐκφεύξῃ D 227 χόλον καὶ τρυγίαν (;) D 228 ῥαθυμεῖς D ἐμμένης A 229 τάλαινα, εἴπερ οὐ μεταγνοίης D μεταγνώσεις A

[44,27] μὴ καταφρόνει, βέβηλε, καὶ καταγέλα οὕτως
τῆς ἀγαθότητος Θεοῦ καὶ τῆς μακροθυμίας
τοῦ πλούτου, τῆς χρηστότητος, καὶ ἀνοχῆς, ὡς ἔκφρων·
ἡ γὰρ χρηστότης ἡ αὐτοῦ εἰς μετάνοιαν ῥέπει,
σὺ δὲ ἀμετανόητος καὶ σκληρὰ ὅλη πέλεις,
[44,32] καὶ θησαυρίζεις ἑαυτῇ ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς σου,
ὀργὴν τὴν ἀνυπόστατον καὶ κόλασιν μαστίγων.
ἐμβρόντητε, παγγέλαστε, ἀνάνηψον τὸ τάχος·
φοβερὰ γὰρ <ἡ> ἐκδοχὴ καὶ πυρὸς ζῆλος αὖθις
τοὺς τἀναντία πράττοντας ἐσθίειν μέλλει τότε.
[44,37] καὶ φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας Θεοῦ ζῶντος·
δικαιοκρίτης γάρ ἐστιν· φρίξον, ψυχή μου, φρίξον,
ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα τούτου.
καὶ πῦρ καλεῖται ὁ Θεὸς ὑπεναντίους φλέγων,
τοῖς δέ γε πράττουσι καλῶς τὰς ἐντολὰς τὰς τούτου
[45,4] εἰρήνην δόξαν καὶ τιμὴν καὶ στέφανον παρέξει.
f. 148r [159,19] ψυχῆς δ' οὐσίαν καὶ μορφὴν οὐδεὶς ἀνθρώπων οἶδεν,
ἀλλ' ἢ ὁ ταύτης πλαστουργὸς Θεός τε καὶ δεσπότης.
Καὶ εἴπερ ὡς ἐδίδαξας περὶ ψυχῆς, παιδίσκη,
ὅτι οὐ παραλλάττουσιν, ἀλλ' ἐξίσου αἱ πᾶσαι·
[159,23] τὸ τριμερὲς δὲ κέκτηνται κατὰ πάντα καὶ ἴσον,
πρὸς δὲ καὶ αἰσθητήρια μία ἑκάστη πέντε.
λοιπὸν ὀφείλομεν ὁ πᾶς ἄνθρωπος ἴσος εἶναι
εἰς γνῶσίν τε καὶ φρόνησιν καὶ σοφίαν ἐπ' ἄμφω
καὶ ἡλικίαν, αὖθις τε, καὶ κάλλος δὴ καὶ ὥραν·
[159,28] ὅτι τὸ σῶμα ἡ ψυχὴ ζωοποιεῖ αὖ μάλα,
τρέφει καὶ αὔξει καὶ κοσμεῖ, ὡς βούλεται, παιδίσκη,
καὶ ὡραΐζει τοῦτό γε καὶ φαιδρωπὸν δεικνύει·

230 καταφρόνη A δέσποινα, καὶ καταγέλα οὕτω D 231 τῆς ἀγαθότητος Θεοῦ: Rom. II,4 notat P (PG 127,738) Χριστοῦ D 232 χριστότητος A 233 χριστότης A τούτου σὲ πρὸς D ῥέπη A: ἄγει D 234 πέλης A 235 σεαυτῇ τε D 236 μαστήγων A 237 ἐμβρόντιτε πανγέλαστε A: ἐγέρθητι καὶ σπούδασον D ταχέως D 238 γὰρ A; v. 14 syll.: γάρ τις D: γὰρ ἡ supplevi 240 Hebr. X,31 notat P (PG 127,738) 241 om. D 242 ἀποδόσει A αὐτοῦ A: acc. in paenult. syll. causa τούτου scripsi 243 Deut. IV,24 notat P (PG 127,738) φλέγων ὑπεναντίους D 245 παρέξει καὶ στεφάνους D 246 ἴδεν A 247 πλαστουργὸς Θεός τε: ποιητὴς καὶ Θεὸς D 248 Ψυχὴ i.m. D: i.m. vestigia lit. paene susp. A ψυχῶν D 249 ἀλλὰ πᾶσαι ἐξ ἴσου D 250 δὴ D 251 μιᾷ ἑκάστη A 252 ὀφείλομεν: γε ὤφειλεν D 253 ἐπ' ἄμφω καὶ σοφίαν D 254 δὲ D 255 τῶ ... ζωοποιῇ A εὖ D μάλλα A 256 τρέφη ... καὶ κομῇ A παιδίσκη: καὶ θέλει D 257 ὁραΐζει ... φαιδροπὸν A

ποιεῖ αὐτὸ καὶ χάριεν καὶ ἄρχει τοῦτο αὕτη,
ἄγει καὶ φέρει καὶ κινεῖ καὶ μεθιστᾷ, ὡς θέλει.
[159,33] ὡσαύτως δὲ καὶ λαλητὸν καὶ ἐνεργὸν εἰς ἅπαν
καὶ συνεργὸν εἰς ἅπασαν πρᾶξιν, ἣν ἂν ἐθέλῃ,
καὶ ὅτε βούλεται αὐτὴ καὶ ὅτε θέλει πάλιν·
ταύτης γὰρ δίχα ἄχρηστον καὶ ἀνενέργητόν πως
ἐγὼ δ᾽ ὁρῶ διαφορὰν ποικίλην ἐν ἀνθρώποις·
[160,4] ὁ μὲν τυγχάνει φρόνιμος καὶ γνωστικὸς κατ᾽ ἄμφω,
ἀρτίφρων αὖθις ἕτερος καὶ σοφὸς ἔτι μᾶλλον,
φρενόληπτος δ᾽ οὖν ἕτερος, μωρός, παράφρων, αὖος
f. 148v [160,7] καὶ ἕτερος ἀνόητος, νοήμων δέ γε ἄλλος·
καὶ εἰς τὰ αἰσθητήρια διαφορὰς ποικίλας:
[160,9] ὀξυδερκοῦσι μὲν πολλοί, οὐχ οὕτως δέ γε ἄλλοι·
ἀμβλὺ καὶ μεῖον ἔχουσι παρὰ πολλοῖς ἐν τούτοις
αὐτὴν τὴν γεῦσιν καὶ ἁφὴν καὶ ταύτας ἄλλην ἄλλος·
καὶ ἀνισότης γε πολλὴ ἐν τούτοις πέλει πᾶσιν·
καὶ ἄλλος μέντοι εὔφωνος, ἕτερος δύσηχός τε,
[160,15] ὁ μὲν τραυλός, ὁ δὲ ψελλός, μογγὸς δὲ πάλιν ἄλλος,
καὶ ἄλλος αὖθις κέρκερις, ψευδός τε πάλιν ἄλλος·
καὶ φουρφουλίζει ἕτερος ἄλλος δὲ βερβερίζει,
καὶ ἕτερος ἰσχνόφωνος, εὐρύφωνος οὖν ἄλλος·
κωφὸς δὲ πάλιν ἕτερος καὶ ἄναυδος δὲ πάντῃ·
[160,20] ἐν ἡλικίαις πάλιν δὲ ἄλλως καὶ ἄλλως βλέπω:
ὁ μὲν κοντός, ὁ δὲ μακρός [τε], μεσῆλιξ δέ γε ἄλλος·
λευκὸς δὲ πάλιν ἕτερος, καὶ μέλας αὖθις ἄλλος,
ἄλλος ὑπάρχει φαλακρός, δασύθριξ ἄλλος πάλιν·
ὁ φθεὶρ ἐν ἄλλοις παμπληθής, ἐν ἄλλοις δὲ οὐχ οὕτως·

258 χαριὲν A τούτου D 259 κινῆ A 260 πάντα D 261 πορευτὸν D ἣν ἂν ἐθέλῃ, πρᾶξιν D ἐθέλει A 262 καὶ ὅτε θέλει ἡ αὐτὴ καὶ ὅθι πάλιν θέλει D 265 φρόνημος A 266 εἰς τὰ μάλα D 267 ἄλλος D 269 εἰς δὲ τὰ D ἐσθητήρια A 270 ὀξιδερκοῦσι A γε: οἱ D post v. 270 τ᾽ ἀκουστικὸν δ᾽ αὖ ἕτεροι, ἐν τῇ ὀσφρήσει δ᾽ ἄλλοι add. D [160,10] 271 ἀμβλοῖ καὶ μύον A παραπολλοῖς A: παρὰ πολὺ D τοῖς ἄλλοις D 272 ἐῶ D ἀλληνάλος A ἄλλως D 273 ἀλλ᾽ D πολὴ ἐν τούτοις πέλη A πᾶσι τούτοις πέλει D 274 μέντι A εὔφονος et ω sup. φο scr. A 275 ψελὸς A 276 πρὸς τούτοις ἄλλος D κέρκερης A: κέκερις D: Hörandner, Notizen, 824, 829; vide tamen Demetrakos et Papadopoulos, Ἱστ. Λεξ. Ποντ. Διαλ., κερκέλι et κερκέλλιν = συνδετικὸς κρίκος, et Demetrakos, κίκελος = τροχὸς (Hesych.); cf. prov. neogr. ἡ γλῶσσα του πάει ροδάνι βευδὸς A: ψεβδὸς D: Hörandner, l.c., 824, 831 δὲ D 277 βουρβουλίζει D: Hörandner, l.c., 824, 828 καὶ ἄλλος βερμερίζει D: Hörandner, l.c., 824, 828 279 κοφὸς A εἰς ἅπαν D πάντει A 280 ἄλλο καὶ ἄλλο D 281 κονδὸς D v. 16 syll. in A; cum D omisi τε μεσίλιξ A 283 πάλιν ἄλλος D post v. 283 καὶ ἄλλος μὲν ὀξύστομος, εὔοσμον τοῦτο ἄλλος add. D [160,24] 284 ἔν τισι D πανπλυθὴς A: παμπληθεῖ D

[160,26] καὶ σώφρονες μὲν ἕτεροι, ἀκόλαστοι δὲ ἄλλοι,
ὀργίλους καὶ θυμώδεις τε βλέπω ἄλλως καὶ ἄλλως,
ἠπίους ἄλλους καὶ πραεῖς ὁρῶμεν παιδιόθεν:
Ἄλλους γενναίους, ἀνδρικούς, δειλοὺς ἀνάνδρους ἄλλους.
f. 149r [160,30] παρήσω δέ γε τὰ πολλὰ σύσσημα καὶ τὰς θέσεις·
[160,31] ποικίλα ὄντα καὶ πολλά, οὐ χρὴ γὰρ ταῦτα γράφειν
μήπως εἰς μῆκος ἄπλετον προήει μου ὁ λόγος.
σὺ δέ με δίδαξον λοιπὸν τ᾽ ἀληθὲς ἐπὶ τούτοις:
αἱ μὲν ψυχαί, ὡς εἴρηκας, τῶν πάντων ἴσαι οὖσαι
τὰς ἐνεργείας δὲ αὐτῶν πάνυ ὁρῶ ἀνίσους.
[160,36] καίτοι τὰ σώματα πασῶν τάχα καὶ ταῦτα ἴσα,
ὡς ἐκ τεσσάρων σύνθετα τῶν ὁρωμένων πάντων
στοιχείων, ὡς συνίστανται τοῦ κόσμου τοῦ μεγάλου.
φημὶ θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ ξηροῦ τε·
ἅπερ πεφύκασιν τὸ πῦρ, ἀὴρ καὶ γῆ καὶ ὕδωρ,
[161,4] ἐξ ὧν γεννᾶται ἡ χολή, ξανθὴ καὶ μέλαινά τε·
πρὸς τούτοις αἷμα φλέγμα τε ἀναλογοῦντα τούτοις.
Καὶ ἄκουσον, κυρία μου, τὴν λύσιν πάντων τούτων:
ποιήσας πᾶσαν ὁ Θεὸς τὴν ὁρωμένην κτίσιν,
πρὸς δὲ καὶ τὴν ἀόρατον ὡσαύτως μόνος οἶδεν.
[161,9] τὰ πάντα ἐκ μοναδικῆς οὐσίας κατηργάκει
τῶν δύο κόσμων, λέγω σοι, τοῦ ἄνω καὶ τοῦ κάτω·
τὰ μὲν ἀπὸ σωμάτων τε, τὰ δέ γ᾽ ἐξ ἀσωμάτων.
τοῦ ἄνω κόσμου ἅπαντα ἀσώματά μοι νόει
f. 149v [161,13] καὶ νοερὰ καὶ ἄϋλα ἀθάνατα διόλου·
[161,14] τοῦ κάτω πάντα σώματα αἰσθητὰ καὶ ὑλώδη
καὶ οὔτε ἄνω σώματα οὔτ᾽ ἀσώματα κάτω.
μόνος ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς ἀπὸ διπλῆς οὐσίας
συνέστηκε καὶ φύσεως ἐξ ἀσωμάτου λέγω
καὶ σώματος, κυρία μου, τοῦ ἄνω καὶ τοῦ κάτω.

285 δ᾽ οὖν D 286 θυμόδεις A ἄλλους καὶ ἄλλους D 287 ἰπίους A δ᾽ ἄλλους D 288 δ᾽ ἀνάνδρους D 289 παρείσω … σύσειμα A 290 ποικήλα A ὄντα καὶ πολλά: δυσαρίθμητα D 291 μίπως εἰς μίκος A προίῃ D 292 λοιπὼν A 293 οὖσαι: πάντως D 294 δὲ – ἀνίσους: τούτων δὲ πάντῃ ἀνίσους βλέπω D 295 καί τι A: καί τοι D αὐτῶν ἔδει τυγχάνειν ἴσα D 296 ὁρομένων A τούτων D 297 στοιχίων A ὡς συνήστανται A: συνιστάμενα D τῶν μεγάλων D 298 καὶ ὑγροῦ: ὑγροῦ δὴ D ται A 299 τυγχάνουσι … ἡ γῆ D 300 μέλανά ται A 302 σὰρξ i.m. D: ἡ σὰρξ i.m. non videtur A ἄκουσον: πρόσχες, ὦ D ὧδε D 303 ὁρομένην A 304 ὡς αὐτὸς μόνος οἶδε D 305 κατηργάκη A: κατειργάκει D 306 εἴρηκα D 307 ἀπὸ σωμάτων μὲν τὰ μὲν D γ᾽ om. D 309 ἀθάνατα διόλου: οὕτω γὰρ ἐστὶ πρέπον D δι᾽ ὅλου A 312 δυπλῆς A 313 ἐξασωμάτου A

[161,19] τὸ σῶμα ἐκ τοῦ κάτωθεν, ἡ ψυχὴ δ' ἐκ τοῦ ἄνω·
εἰς τοῦτον μὲν τὸν ὁρατὸν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πάντα
στοιχεῖα παρεσκεύασεν τέσσαρα παραδόξως,
ἅπερ πεφύκασιν τὸ πῦρ, ἀὴρ καὶ γῆ καὶ ὕδωρ.
ἡ γῆ ξηρά τε καὶ ψυχρά, ψυχρὸν ὑγρὸν τὸ ὕδωρ,
[161,24] ἀὴρ ψυχρός τε καὶ θερμός, τὸ πῦρ ξηρὸν θερμόν τε.
γεννᾶται μὲν ἀπὸ τῆς γῆς ἡ μέλαινα χολή τε·
ξηρὰ γάρ ἐστιν καὶ ψυχρὰ καθὼς ἡ μήτηρ ταύτης,
τὸ φλέγμα δὲ ἐξ ὕδατος ψυχρὸν ὑγρὸν τυγχάνει.
τὸ αἷμα πάλιν ὁ ἀὴρ ὑγρὸν θερμὸν τῇ φύσει,
[161,29] τὸ πῦρ ξανθὴ αὖθις χολή, θερμὴ ξηρὰ γὰρ αὕτη,
ἐξ ὧν τὰ σώματα ἡμῶν τῶν ἁπάντων ἀνθρώπων
τὴν σύνθεσιν καὶ σύστασιν κέκτηνται διὰ τούτων.
ἅτινα ἔστιν ἡ χολὴ ξανθὴ καὶ μέλαινά τε,
πρὸς δὲ καὶ αἷμα φλέγμα τε· ἡ τετρακτὺς γὰρ αὕτη,
f. 150r [161,34]
[161,34] ὡς καὶ αὐτὴ προείρηκας πρὸ μικροῦ ἐν τῷ λόγῳ,
ἐκ τῶν στοιχείων οἱ καρποὶ συνίστανται, κυρία.
Τὰ δὲ τῶν ζώων σύνθετα ἐκ χυμῶν τῶν τεσσάρων.
καὶ κῦρος δέδωκε λοιπὸν τοῖς τέσσαρσι δὴ τούτοις
στοιχείοις, ὥσπερ στρατηγοῖς τισι καὶ ἡνιόχοις,
[162,3] καθὼς αὐτὸς ἠθέλησε διήκειν τε καὶ ἄγειν
καὶ κυβερνᾶν τὴν ἐξ αὐτῶν γεννηθεῖσαν οὐσίαν,
ὡς ἐκ πατέρων μέν τινων τὴν τῶν σωμάτων φύσιν.
Ἔχει δ' ὁ χρόνος τέσσαρας καιροὺς ἐνηλλαγμένους,
ἔαρ καὶ θέρος σὺν αὐτοῖς φθινόπωρον χειμῶνα.
[162,8] τὸ ἔαρ πέφυκεν ὑγρὸν καί γε θερμὸν ὡσαύτως,
θερμὸν τὸ θέρος καὶ ξηρὸν ὑπάρχει κατὰ φύσιν.
πρὸς τούτοις τὸ φθινόπωρον ξηρὸν τυγχάνει ὅλως,

315 δὴ τοῦ κάτωθεν ἡ δὲ ψυχὴ D 316 δὲ D ὄντως A πάντως D 317 κατεσκεύασε D 318 πεφύκασι D 319 ται A 320 ἀὴρ θερμός τε καὶ ὑγρός, τὸ πῦρ θερμὸν ξηρόν τε D ξηρόν τε καὶ θερμὸν A; v. 16 syll.: ξηρὸν θερμόν τε scripsi 321 τοίνυν ἀπὸ γῆς D μέλανα A γε D 322 ἐστὶ D μήτηρ: abbrev. A 323 δ' ἐξ A: δέ γε ἐξ D: v. 14 syll. in A; δὲ ἐξ scripsi τυγχάνον D 324 τὸ δ' αἷμα τίκτει D 325 αὖθις ξανθὴν χολὴν D 327 σύστασιν καὶ σύνθεσιν D κέκτηντε A διὰ τούτων: ἁρμοδίως D 328 ἤτοι ξανθῆς χολῆς, ψυχή, πρὸς δέ γε καὶ μελαίνης D μέλαννά ται A 329 αἵματος τε καὶ φλέγματος τῆς τετρακτύος ταύτης D τετρακτὴς A 330 αὕτη D προήρηκας προμικροῦ A 331 στοιχίων A 332 post v. 331 ἐκ τῶν καρπῶν δὲ τίκτονται οἱ χυμοί, πρόσχες ὧδε add. D [161,36] σώματα D 333 δέδοκε λοιπὼν A τέτταρσι D 334 στοιχίοις … ἰνιόχοις A 335 διοίκεινται A: διοικεῖν τε D 336 γεννηθῆσαν A 337 πατέρων: abbrev. A ὥσπερ πατέρων ἔκ τινων τὴν φύσιν τῶν σωμάτων D 338 τέσσαρεις καιροὺς ἐνηλαμένους A 339 φθηνόπορον A 341 τυγχάνει D καταφύσιν et ubique A 342 φθηνόπορον A τυγχάνει ὅλως: ὁμοῦ καὶ ψῦχον D

ψυχρὸς δὲ πέλει ὁ χειμὼν καὶ ὑγρὸς κατ' οὐσίαν.
τούτων τὰς κράσεις λέξω σοι πλατύτερον, ὡς θέμις,
[162,13] καὶ τὰς ποιότητας αὐτῶν ἐν καιρῷ τῷ εὐθέτῳ,
καὶ φυσιολογήσω σοι, ὡς δύναμις, κυρία.
ἀρτίως δὲ προσθήσομεν τὸ ζητούμενον ὧδε
καὶ εἴπωμεν ὡς τάχιστα, ἐξ ὧν Θεὸς παράσχοι
τούτοις τοῖς τέσσαρσι καιροῖς ἀκολουθεῖ ἡ κράσις,
f. 150v [162,19]
[162,19] καὶ ἡ ποιότης αὖθις τε τῶν ἁπάντων σωμάτων·
τὸ αἷμα αὔξει ἔαρι, ἡ χολὴ δ' ἐν τῷ θέρει.
ξηρὰ γὰρ αὕτη καὶ θερμή, τὴν ξανθὴν λεγομένην·
ἡ δέ γε μέλαινα χολὴ τὸ φθινόπωρον αὕτη·
τὸ φλέγμα δέ γε καὶ αὐτὸ τῷ καιρῷ τοῦ χειμῶνος.
[162,24] ἐν τούτοις δὴ τοῖς τέσσαρσι τὸ κῦρος καὶ ὁ χρόνος
παραλλαγαὶ πεφύκασι καὶ τροπαὶ τῶν στοιχείων.
λοιπὸν αἰτίαι φύουσι καὶ ῥέπεται τὸ σῶμα
καὶ οἷον μέρος πλημμυρεῖ ἐκ τῶν τεσσάρων τούτων.
ὁπόταν οὖν ἡ σύλληψις καὶ συνουσία τύχῃ,
[162,30] αὐτίκα γοῦν εἰ τύχοιεν ἀμφοῖν ἡ συζυγία
ὡς ἐκ θερμῆς συγχύσεως εὐκράτως συγκειμένης,
ἔχει καὶ τὴν ὑγρότητα ἀνάλογον τῇ θέρμῃ.
τοιοῦτον τὸ τικτόμενον ὑπάρχει κατὰ φύσιν
στοιχεῖον εἴπερ τὸ θερμὸν ὑπάρχει κατὰ φύσιν,
[162,35] ὡραῖον, ἀνδρικώτατον, εὐμετάδοτον τίκτει.
τὸ δὲ ὑγρὸν ἀγνότερον [καὶ] ἰσχυρότερον αὖθις,
τὸ δὲ ξηρὸν πικρότερον καὶ δεινὸν ἀποτίκτει,
τὸ δὲ ὑγρὸν γαστρίμαργον καὶ νωθρὸν καὶ ὑλαῖον.
<καὶ> Ὥσπερ τοίνυν ὁ Θεὸς διὰ τῶν ὁρωμένων

343 πάλιν D 344 λέγξω A ὡς θέμις: κυρία D θέμης A 345 πειώτητας A 346 σι A κυρία: εἰς ταῦτα D post v. 346 εἰς λόγου τοῦδε ἔμπροσθεν κεφάλαιον τὸ ἕκτον add. D (162,15) 348 τάχυστα A Θεὸς: abbrev. et ubique A παράσχει A 349 κράσης A 350 ἠπιότης AD δὲ D 351 δ' ἐν: δὲ D τὸ θέρη A 352 ἡ ξανθὴ δηλονότι D 353 τῷ φθινοπώρῳ αὔξει D 355 κῦρος καὶ: ὅλον γὰρ D 356 παραλαγαὶ … στοιχίων A 357 λοιπὼν A φυσικαὶ παρέπονται D 358 πλυμμιροῖ A 359 γε D τύχει A post v. 359 τοιαύτην ἀπεργάζεται καὶ τὴν ψυχὴν τῇ βίᾳ add. D [162,29] 360 ἠτύχιεν A: εἰ τύχει ἐν D 361 συγχήσεως A: συνθέσεως D συγκημένης A: συγκειμένη D 363 ὑπάρχη A 364 ὑπάρχει κατὰ φύσιν: τῷ τότε πλεονάζει D 365 ἀνδρεικότατον εὐμετάδωτον A 366 i.m. ψυχρὸν A: ψυχρὸν D ἀγνώτερον A v. 16 syll. in AD; omisi καὶ ψυχρότερον πάλιν D 367 ἀπὸ τίκτει A 368 καὶ νοθρὸν καὶ ὑλέον A: melius νωθρόν τε καὶ ὑλαῖον 369 v. 14 syll. in A: καὶ ante Ὥσπερ cum D scripsi

[163,3] κτισμάτων οὖν τῶν ὑλικῶν τὰς οἰκείας δυνάμεις
f. 151r [163,4] καὶ ἐνεργείας τὰς αὐτοῦ δεικνύει καθ' ἑκάστην,
ἐν οὐρανῷ, ἐν ἀέρι, ἡλίῳ καὶ σελήνῃ,
ἀνέμοις δὲ καὶ ὑετοῖς ἐν γῇ καὶ ἐν θαλάσσῃ,
αὐτὸς ὑπάρχων φυσικῶς ἀόρατος διόλου.

370 κτησμάτων A δὴ D 371 δείκνυσι κατὰ φύσιν D καθεκάστην A 372 οὐρανῷ: abbrev. A ἐν ἀέρει A: ἀέρι τε D: melius ἀέρι τε σελίνη A 373 τε … καὶ γῇ καὶ D 374 δι' ὅλου A infra v. αορατος διολου sine spir. et acc. iterum scr. A

ANDREAS RHOBY / WIEN

WAR ATHEN ZIEL DES NORMANNENANGRIFFES VON 1147/48?*

Im Sommer 1147 griffen die Normannen unter König Roger II. das byzantinische Reich an. Der Angriff kam für Kaiser Manuel I. überraschend und zu einem Zeitpunkt, als viele byzantinische Truppen aus Griechenland abgezogen und an der nördlichen Reichsgrenze wegen des Beginns des zweiten Kreuzzugs gebunden waren. Zuerst begaben sich die Normannen nach Kerkyra, dessen Bevölkerung kampflos zu ihnen überlief; hierauf gelangten sie über Kephallenia nach Monembasia, das erfolgreich Widerstand leistete, während andere Gegenden auf der Peloponnes geplündert wurden. Weiters stießen die Normannen unter Roger nach der Plünderung der akarnanischen und aitolischen Küste auch in den Golf von Korinth vor und landeten im Golf von Krisa (heute Golf von Itea), von wo aus sie gegen Theben marschierten.[1]

* Ich danke Herrn Prof. Ewald Kislinger (Wien) für wertvolle Hinweise zur Bibliographie und zur besseren inhaltlichen Gestaltung dieses Aufsatzes.

[1] Zur Datierung s. K. NIEDERAU, Veneto-Byzantinische Analekten zum Byzantinisch-Normannischen Krieg 1147–1158. Aachen (Diss.) 1983, 11–24; zur Auseinandersetzung von 1147/48 insgesamt vgl. J. KODER – F. HILD, Hellas und Thessalia (*TIB* 1). Wien 1976, 65; P. SOUSTAL, Nikopolis und Kephallenia (*TIB* 3). Wien 1981, 57; H. HOUBEN, Roger II. von Sizilien. Herrscher zwischen Orient und Okzident. Darmstadt 1997, 89f.; R.-J. LILIE, Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi (1081–1204). Amsterdam 1984, bes. 404ff.; E. KISLINGER, Demenna und die byzantinische Seidenproduktion. *BSl* 54 (1993) 43–52, hier 43f.; H. AHRWEILER, Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VIIe–XVe siècles. Paris 1966, 240ff. Ausführlich, wenn auch heute etwas überholt E. CASPAR, Roger II. (1101–1154) und die Gründung der normannisch-sicilischen Monarchie. Innsbruck 1904 (ND Darmstadt 1968), 376–384 (vgl. auch die ital. Übersetzung mit Neubearbeitung des Regestenteiles: E. CASPAR, Ruggero II [1101–1154] e la fondazione della monarchia normanna di Sicilia. Con un saggio introdutivo di O. Zecchino. Bari 1999) und W. COHN, Die Geschichte der normannisch-sicilischen Flotte unter der Regierung Rogers I. und Rogers II. (1060–1154). *Historische Untersuchungen* 1 (Breslau 1910) (ND in W. COHN, Die Geschichte der sicilischen Flotte 1060–1266. Aalen 1978), 40–42, weiters F. CHALANDON, Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile II. Paris 1907 (ND New York 1960), 135–137.

Die beiden griechischen Quellen, die über den Normannenangriff von 1147/48 berichten, sind Niketas Choniates und Johannes Kinnamos. Bei Choniates erfahren wir, dass Roger II. nach dem vergeblichen Versuch Monembasia[2] zu erstürmen die Fahrt um das gefährliche Kap Malea herum antrat, den sich ausdehnenden Golf[3] wählte, die Küste auf beiden Seiten angriff und nicht nur leicht zugängliche, sondern auch sicher gelegene und schwer einnehmbare Orte überfiel. Nachdem er das Gebiet der Akarnaner und Aitoler und die ganze Küste verwüstet hatte, segelte er in den Golf von Korinth.[4] Nach seiner Landung in Krisa[5] fiel er in Böotien ein, plünderte auf dem Weg gelegene κωμοπόλεις[6] und stürzte sich auf Theben.[7] Die Normannen raubten nicht nur alles Gold, Silber und golddurchwebte Gewänder, sondern auch alle Männer und Frauen, die sich auf die feine Weberei verstanden.[8] Choniates berichtet weiter, dass sich die Normannen danach nach Korinth[9] begaben und die Burg Akrokorinth, auf die sich die Einwohner zurückgezogen hatten, angriffen.[10] Nach der Einnahme der Burg schaffte Roger auch von dort die Schätze auf die Schiffe, führte die

[2] Zu Monembasia H. KALLIGAS, Byzantine Monemvasia. The Sources. Monemvasia 1990.

[3] Dabei handelt es sich wohl um den lakonischen Golf.

[4] Nicetae Choniatae Historia, rec. I. A. VAN DIETEN (*CFHB* XI/1). Berlin 1975, 73,13–24: Ὑπερβὰς δὲ τὸν ἐπὶ Μαλέαν πλοῦν ἀντιπνοίας γέμοντα πάσης ... τὸν ἐσέχοντα πορθμὸν ἀναλέγεται καὶ τὰ τούτου ἑκατέρωθεν ἐπιὼν οὐ τὰ εὐχείρωτα μόνον κατέδραμε λείαν τιθέμενος, ἀλλὰ καὶ τὰ ἄλλως ἐπικαιρότατα καὶ δυσάλωτα ... Ἀκαρνᾶνάς τε καὶ Αἰτωλοὺς καὶ ὅσα πάραλα ἀμαυρῶν τὸν Κορινθιακὸν κόλπον ἐσέπλευσεν.

[5] Zu Krisa vgl. KODER – HILD, Hellas 195.

[6] Eustathios unterscheidet in seinem Kommentar zur Ilias zwischen κώμη, κωμόπολις und πόλις (Eust. Thess. Comment. Iliad. [VAN DER VALK] I 385,28).

[7] Nic. Chon. Hist. 73,24–74,30: καὶ τῷ Κρισσαίῳ λιμένι καθορμισθεὶς ... τῇ Καδμείᾳ γῇ παρενέβαλε καὶ τὰς κωμοπόλεις ὁδοῦ πάρεργον ληϊσάμενος ταῖς ἑπταπύλοις Θήβαις προσέβαλεν ... - Zum böotischen Theben in byzantinischer Zeit vgl. KODER – HILD, Hellas 269–271; weiters speziell zum 12. Jh. M. GEROLYMATOU, Η Θήβα κέντρο εμπορίου και επικοινωνιών στο 12ο αιώνα. *Σύμμεικτα* 11 (1997) 97–111, bes. 105; A. G. K. SABBIDES, Η βυζαντινή Θήβα. *Ιστορικογεωγραφικά* 2 (1988) 33–52, bes. 38ff.; D. JACOBY, Silk in Western Byzantium before the Fourth Crusade. *BZ* 84/85 (1991/92) 452–500, passim.

[8] Nic. Chon. Hist. 74,46ff.: ... τῶν τε γυναικῶν ἀποκρίνας ὅσαι ... τὴν ἱστουργικὴν κομψότητα καλῶς ἐπιστάμεναι οὕτως ἐκεῖθεν ἀνάγεται u. 98,5f.: ... καὶ οἳ τὰς εὐητρίους ὀθόνας ὑφαίνειν ἔλαχον καὶ τῶν γυναικῶν αἱ καλαὶ καὶ βαθύζωνοι καὶ τὴν αὐτὴν ἀνδράσι τέχνην ἐκμελετήσασαι.

[9] Zu Korinth D. I. PALLAS, Korinth. *RbK* IV (1990) 746–811, hier 755.

[10] Nic. Chon. Hist. 75,59f.: ... ἔγνω δεῖν καὶ αὐτοῦ τοῦ Ἀκροκορίνθου πειραθῆναι καὶ τοῦτον, εἰ οἷόν τε, ἐξελεῖν.

vornehmsten Korinther in die Knechtschaft und nahm die schönsten Frauen gefangen.[11] Danach segelte Roger II. mit seiner Flotte nach Kerkyra zurück. Neben Theben und Korinth erwähnt Niketas Choniates nach der Landung in Krisa namentlich keine anderen Orte, die von den Normannen angegriffen, eingenommen oder geplündert wurden.

Die zweite byzantinische Quelle, Johannes Kinnamos, ist bei der Schilderung des normannischen Überfalls von 1147/48 weit weniger ausführlich. Sie erwähnt neben Theben und Korinth jedoch auch die Insel Euböa[12] als Ort, der von den Normannen geplündert wurde. Mit großer Beute segelte man wieder nach Kerkyra zurück.[13]

Neben den beiden griechischen Quellen gibt es mehrere lateinische Quellen, die über den Plünderungszug Rogers II. berichten. Die Annales Cavenses (569–1315) erwähnen namentlich Kerkyra, Kephallenia, Theben, Korinth und die Seeküste bis Monembasia als Orte, die von Roger eingenommen wurden. Außerdem berichten sie, dass die führenden Einwohner und alle Juden als Gefangene nach Sizilien abgeführt wurden.[14]

Die Historia Ducum Veneticorum (1102–1229) erwähnt neben Kerkyra, Theben und Korinth auch Euböa bzw. Negroponte als Angriffspunkte des

[11] Nic. Chon. Hist. 76,85ff.: Ὡς δὲ τὸν ἐκεῖσε πλοῦτον ἐνέθετο ταῖς τριήρεσι καὶ τοὺς γένει λαμπροτάτους τῶν Κορινθίων ἐδουλαγώγησεν, ἐξῃχμαλώτισε δὲ καὶ τῶν γυναικῶν ὅσαι κάλλισται καὶ βαθύκολποι ...

[12] Zu Euböa vgl. J. KODER, Negroponte. Untersuchungen zur Topographie und Siedlungsgeschichte der Insel Euboia während der Zeit der Venezianerherrschaft (*VTIB* 1). Wien 1973.

[13] Ioannis Cinnami Epitome III, Rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum, rec. A. MEINEKE. Bonn 1836, 92,10-12: ἐν ἀκμῇ γὰρ τῆς τῶν δυσμικῶν ἐθνῶν ἐς τὰ Ῥωμαίων ἐμβολῆς Κόρινθόν τε καὶ Εὔβοιαν καὶ Θήβας ἐληΐσατο τὰς Βοιωτικάς u. 119,5-9: χρήματα μὲν καὶ σώματα ὁπόσα Ῥογέριος Εὐβοίας τε καὶ Θηβῶν τῶν ἐν Ἑλλάδι πόλεώς τε Κορίνθου, καθάπερ μοι δεδιήγηται, ναυσὶ περιαρπασάμενος ἔτυχε, ταῦτα δὲ πάντα ἀποδοῦναι ἀπηγέλλετο, βασιλεῖ δὲ πάντα ὅσα βουλομένῳ ἔσται ὑπηρετήσειν ἄσμενος ὡμολόγει.

[14] Annales Cavenses, anno 1147 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores [MGH SS] III 192): Rex Rogerius stolium suum in Romaniam misit, et Corpho, et Cephaloniam, et Estivam, et Corinthum, omnemque illam maritimam usque ad Malvasiam cepit. Principes etiam et omnes maiores et cunctos Iudeos illius terrae captivos ad Siciliam duxit (vgl. dazu E. KISLINGER, Jüdische Gewerbetreibende in Byzanz, in: A. EBENBAUER/K. ZATLOUKAL [Hg.], Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Wien u.a. 1991, 105–110, bes. 105f.). Im Eintrag zum Jahr 1146 erwähnt diese Quelle die Einnahme von Neapolis (Stadt an der Küste des lakonischen Golfes): In praedicto mense Iunio Rogerius rex Siciliae misit stolium suum, et cepit Neapolim, et tenuit eam. CASPAR, Roger II. 381 ordnet dieses Ereignis unter den Feldzug von 1147/48 ein, COHN, Geschichte 41 glaubt an eine Aktion, die tatsächlich 1146 während des normannischen Streifzuges geschah.

Normannenherrschers. Es wird auch nicht vergessen, darauf hinzuweisen, dass Gold und alle anderen Dinge geraubt wurden.[15]

Kerkyra, Korinth, Theben und Negroponte werden auch bei Andrea Dandolo (1306–1354) genannt, daneben führt dieser aber auch noch *alia imperii loca* an, die von Roger zerstört wurden.[16]

Romuald von Salerno (1153–1181) erwähnt neben der Einnahme von Korinth und Theben Kerkyra und *multas alias insulas*[17], die durch die Normannen entvölkert wurden. Er erzählt auch, dass die Normannen das Vermögen und die Stoffe, die aus Seide gefertigt waren, raubten und abtransportierten.[18]

Der anonyme Fortsetzer des Chronisten Sigebert von Gembloux (1028/29–1112) ist bei der Erwähnung der Orte, die von den Normannen 1147/48 angegriffen wurden, weit weniger genau: Er erwähnt als einzige Orte namentlich Korinth und Kerkyra und meint weiters nur, dass auch andere *civitates* und *castella* in Griechenland Opfer der normannischen Plünderung wurden. Als Beute werden viele wertvolle Mäntel und Kleider, Gold und Silber und tausende Griechen als Gefangene angegeben.[19]

Abschließend seien zwei lateinische Quellen genannt, die auch Athen in den Reigen der Orte aufnehmen, die von Roger II. eingenommen und

[15] Historia Ducum Veneticorum, cap. 3 (MGH SS XIV 75): Is quidem Rogerius rex, cum predictum Manuelem imperatorem et Grecos admodum haberet exosos, Romaniam sepius offendebat. Qui eciam magnum fecit exercitum navium et militum, et veniens, fortissimum Curfu castrum viriliter cepit, posuitque ibi fortissimos viros ad castrum illud suo nomini semper servandum; et recedens inde, Nigroponte invasit et Stivis occupavit civitatem et Corinthum, eamque auro et rebus omnibus expolians, ad propria rediit.

[16] Andrea Dandolo, Chronica per extensum descripta aa. 1146–1147 (Rerum italicarum scriptores [RIS²] 12,1, fasc. 3, Bologna 1938 [ND Turin 1968] 242,21ff.): Dum hec fierent, Rogerius, rex Sicilie, Emmanuelis imperatoris emulus, incustoditas fore imperii partes agnoscens, apud Ydrontum colecto exercitu, Corphiensem insulam cepit et muniit, procedensque, Corinthium, Tebas, Nigropuntem et alia imperii loca devastavit, et rediit.

[17] Wahrscheinlich sind hier Kephallenia (Annales Cavenses, s.o.) und die anderen Jonischen Inseln gemeint, da diese *multas alias insulas* auch unmittelbar nach Kerkyra erwähnt werden.

[18] Romuald von Salerno, Chronicon, anno 1147 (MGH SS XIX 424): Unde rex indignatus apud Idrontum galeas et naves plurimas preparari fecit et eas cum comitibus et multa milicia in Romaniam misit. Qui venientes Corpho et multas alias insulas depopulati sunt, Corinthum vero et Stipham ceperunt in ore gladii, et eos expoliantes pecuniam multam et pannos sericos inde asportaverunt.

[19] Sigebert von Gembloux, Chronica, anno 1148 (MGH SS VI 453): Unde iratus Rogerus, misso navali exercitu, Corinthum spoliavit cum quibusdam aliis civitatibus et castellis in Grecia; et infinitam sumens diversi generis paludamentorum et vestis preciosae substantiam cum auri et argenti copia, captivavit et de Grecis nonnulla milia. Cepit etiam insulam Curfolium, et in eius portu edificavit forte presidium.

geplüdert worden sein sollen. Otto von Freising (ca. 1112–1158) erwähnt in seinen *Gesta Friderici*, nachdem er Kerkyra und Methone angeführt hat, neben Korinth und Theben auch Athen. Daneben berichtet er auch davon, dass die Normannen neben einer großen Beute auch die Seidenarbeiter als Gefangene nach Sizilien abführten.[20] Die Annales Palidenses (–1182) erwähnen überhaupt nur *Atheniensium fines* (Gebiet der Athener)[21], in die Roger II. eindrang.[22]

In Zusammenschau der griechischen und lateinischen Quellen lässt sich Folgendes feststellen: Die normannische Eroberung von Theben, Euböa und Korinth nach der Landung am Golf von Krisa ist durch die byzantinischen und lateinischen Belege gesichert. Allem Anschein nach dürften aber auch andere Orte den Normannen zum Opfer gefallen sein. Niketas Choniates erwähnt κωμοπόλεις, die Roger am Weg von Krisa nach Theben plünderte. Bei Andrea Dandolo lesen wir, dass neben Korinth, Theben und Negroponte auch andere Orte des Reiches (*alia imperii loca*) zerstört wurden. Und der Fortsetzer von Sigebert von Gembloux berichtet, dass Roger Korinth zusammen mit anderen Orten und Burgen in Griechenland ausraubte (*cum quibusdam aliis civitatibus et castellis in Grecia*).

Ob nun auch Athen dem normannischen Angriff zum Opfer fiel, wurde in der Vergangenheit unterschiedlich bewertet: Ferdinand Gregorovius ist sich einer Plünderung Athens durch die Normannen nicht ganz sicher.[23] Erich Caspar war in seiner großen Monographie über Roger II. überzeugt, dass dieser auch Athen eingenommen habe.[24] Ferdinand Chalandon hingegen stand der Annahme einer normannischen Eroberung der Stadt ablehnend gegenüber.[25] Für Willy Cohn in seiner Abhandlung über die norman-

[20] Otto von Freising, Gesta Friderici seu rectius Cronica I 35 (ed. F.-J. Schmale, Darmstadt [3. Aufl.] 1965, 198,31-35): Inde ad interiora Grecie progressi, Corinthum, Thebas, Athenas, antiqua nobilitate celebres, expugnant ac maxima ibidem praeda direpta opifices etiam qui sericos pannos texere solent ob ignominiam imperatoris illius suique principis gloriam captivos deducunt.

[21] Die Bedeutungen „Gebiet", „Region" etc. für *finis* sind schon im klassischen Latein belegt (vgl. Oxford Latin Dictionary [Oxford 1968]) und sind auch im Mittellateinischen zu finden (vgl. Mediae Latinitatis Lexicon minus comp. J. F. Niermeyer [Leiden 1984]).

[22] Annales Palidenses, anno 1147 (MGH SS XVI 83): Atheniensium namque fines invadens idem Rozerius multa cum eis conseruit prelia, quorum anceps utrobique fertur victoria.

[23] F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter. Von der Zeit Justinians bis zur türkischen Eroberung I-II. Stuttgart 1889 (ND in einem Band München 1980, 145f.).

[24] Caspar, Roger II. 382.

[25] Chalandon, Histoire II 136.

nische Flotte wiederum war die Einnahme Athens selbstverständlich,[26] wohingegen sich E. Weigand in einem Aufsatz über die byzantinische Seidenweberei vehement dagegen ausspricht.[27] Der Kenner des mittelalterlichen Athen schließlich, Kenneth M. Setton, versuchte Beweise für eine normannische Eroberung der Stadt anzuführen.[28]

Tatsache ist, dass Athen nur in einer der oben angeführten griechischen und lateinischen Quellen, nämlich in den *Gesta Friderici* des Otto von Freising, als Ort, der von Roger II. erobert wurde, erwähnt wird. Die Annales Palidenses erwähnen nämlich nicht Athen, sondern sprechen nur vom Gebiet der Athener (*Atheniensium namque fines invadens*), in das die Normannen einfielen – d.h., die Stadt an sich muss nicht unbedingt betroffen gewesen sein.

Sonst stehen uns aus dieser Zeit keine Quellen zur Verfügung, die Zeugnis über Athen ablegen könnten. Wir besitzen jedoch vom Ende des 12. Jahrhunderts die Schriften des Athener Metropoliten Michael Choniates, in denen dieser den Zustand der Stadt beschreibt.[29] Manches, was Choniates über Athen zu sagen hat, ist rhetorische Übertreibung, anderes hingegen entspricht durchaus der Wahrheit. Für die Fragestellung, ob Athen in der Mitte des 12. Jahrhunderts Opfer einer normannischen Aggression wurde, ist besonders eine Rede interessant. An das Ende des Jahres 1183 bzw. an den Beginn des Jahres 1184 datiert die an den neuen Praitor von Hellas, Demetrios Drimys[30], gerichtete Begrüßungsansprache des Michael Choniates.[31] Ist der Beginn der Rede noch von traditionellen Klagen des Choniates bestimmt, der das Schicksal Athens und sein eigenes bedauert,[32]

[26] Cohn, Geschichte 42.

[27] E. Weigand, Die helladisch-byzantinische Seidenweberei, in: Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου. Athen 1935, 503–514, hier 505ff.

[28] K. M. Setton, The Archaeology of Medieval Athens, in: Essays in Medieval Life and Thought, presented in Honor of Austin Patterson Evans. New York 1955, 227–258, hier 251 (ND in K. M. Setton, Athens in the Middle Ages [*Variorum Reprints*]. London 1975, Teil I).

[29] Sp. Lampros, Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα I–II. Athen 1879/80 (ND Groningen 1968) (von nun an Lampros); zu Michael Choniates G. Stadtmüller, Michael Choniates. Metropolit von Athen (ca. 1138–ca. 1222) (*Orientalia Christiana* XXXIII/2, Nr.91). Rom 1934 und zuletzt F. Ch. Kolovou, Μιχαὴλ Χωνιάτης. Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του. Τὸ Corpus τῶν ἐπιστολῶν. Athen 1999.

[30] Zur Person J. Herrin, Realities of Byzantine Provincial Government: Hellas and Peloponnes, 1180–1205. *DOP* 29 (1975) 253–284, hier 268, A. 74 u. Anhang, A. 26.

[31] Ed. Lampros I 157–179.

[32] Lampros I 157,19f.: ἡ πάλαι μὲν εὐδαίμων καὶ πᾶσι καλοῖς ἐννεάσασα, νῦν δὲ χρόνῳ γεγηρακυῖα … 158,11ff.: Καὶ νῦν ἄγλωττος, φεῦ, ἀτεχνῶς ἡ παντοδαπῆς σοφίας καὶ τροφὸς καὶ μήτηρ … 158,29ff.: οὐκ εὐδαίμων ἐγὼ ποιμήν, ὡς ἐπ' ἐρημίας μεγάλης τῆς ἦν ὅτε μεγάλης πόλεως πάνυ δυστυχὲς καὶ βραχὺ νέμων ποίμνιον. 159,3ff.: ὡς ἀγροικισθῆναι κινδυνεύειν ἐξ οὗ περ τὰς σοφὰς παροικεῖν Ἀθήνας ἐλάχομεν. Zum Motiv der Klage bei Michael Choniates vgl. Kolovou, Χωνιάτης 232–236 u. A. Rhoby, Studien zur Antrittsrede des Michael Choniates in Athen. *Göttinger Beiträge zur Byzantinischen und Neugriechischen Philologie* 2 (2002), in Druck.

werden diese im Laufe der Rede auf ein Maß gesteigert, das nicht mehr als Rhetorik allein abgetan werden kann.

So fordert Michael Choniates den Praitor auf, die Tränen zurückzuhalten und den Tag nicht unfestlich zu machen, obwohl er sieht, dass dieser das darniederliegende Athen nicht ohne Tränen betrachten kann.[33] Die lange Zeit hat den alten Glanz schon lange hinweggenommen, aber auch die Form der Stadt selbst und die den Städten eigene Gestalt und Verfassung.[34] Der Praitor sieht – Choniates' Meinung nach – die Stadtmauern niedergerissen, teils ganz entfernt, die Häuser zerstört und an deren Stelle Äcker, das ist in der Tat die letzte Trunkenheit der Zerstörer, die auch der Makedone (Alexander) in Theben[35] zur Schau stellte.[36] Der Praitor sieht die große Stadt beinahe als Wüste und unbewohnt. So ist die Zeit mit ihrem schrecklichen Mitkämpfer, dem Neid, barbarischer als einst die Perser gegen die Güter der Stadt ins Feld gezogen.[37] Auch wenn sich der Praitor sehr bemüht, er wird von der Heliaia oder vom Peripatos oder vom Lykeion keinen Rest mehr finden. Einzig der felsige Hügel des Areios Pagos wäre noch zu sehen und zufällig der Rest der Poikile Stoa, auch sie von Schafen beweidet und bis auf ihre Ziegel vom Zahn der Zeit angenagt.[38]

[33] Lampros I 159,17ff.: Μόνον ἐπίσχες τὸ δάκρυον μὴ καὶ τὴν ἑορτὴν ποιήσῃς ἀνέορτον. Ὁρῶ γὰρ ὡς οὐκ ἀδακρυτὶ βλέπεις Ἀθήνας οὕτως ἀποβαλομένας …

[34] Lampros I 159,20ff.: … οὐ λέγω τὴν ἀρχαίαν λαμπρότητα· μακρὸς γὰρ χρόνος ἐξ οὗ περ ταύτην ἀφῄρηται· ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ τῆς πόλεως σχῆμα καὶ τὴν ὅλως ἐγγράφουσαν ταῖς πόλεσι μορφὴν καὶ κατάστασιν.

[35] Anspielung auf die Zerstörung Thebens durch Alexander den Großen (Arrian. Anab. 1,9,10).

[36] Lampros I 159,23ff.: Ὁρᾷς τείχη τὰ μὲν περιῃρημένα, τὰ δε καθῃρημένα παρ' ἅπαν, οἰκίας δὲ κατεσκαμμένας καὶ γεωργουμένας, τοῦτο δὴ τὸ τῶν ἐκπορθούντων ἔσθ' ὅτε τελευταῖον παροίνημα, ὁποῖον καὶ Μακεδὼν ταῖς Θήβαις ἐμπεπαρῴνηκεν. Vgl. Plut., *De gloria Atheniensium* [Moralia II,2] 350C: … ἐκώλυσε τοὺς τῶν συμμάχων υἱοὺς ἐνύβρισμά τε καὶ παροίνημα γενέσθαι Μακεδόνων;

[37] Lampros I 159,27ff.: ὁρᾷς τὴν πόλιν μακρὰν ἐρημίαν μικροῦ καὶ ἀοίκητον. Οὕτω βαρβαρικώτερον τῶν Περσῶν ὁ χρόνος τοῖς ἀγαθοῖς ἐπεξῆλθε τῆς πόλεως, δεινῷ συμμάχῳ, τῷ φθόνῳ, χρησάμενος. Dasselbe Motiv bei Lampros I 93,19ff. (Antrittsrede des Michael Choniates in Athen) und bei Lampros I 324,18ff. (Begrüßungsansprache an den Dux Michael Stryphnos).

[38] Lampros I 160,1ff.: Οὐδ' ἐρείπιον γοῦν Ἡλιαίας ἢ Περιπάτου ἢ Λυκείου εὕροις ἄν, πλεῖστα καμών. Μόνον ἂν ἴδοις πετραῖον Ἀρείου Πάγου γεώλοφον … τυχὸν δέ τι καὶ τῆς Ποικίλης Στοᾶς μικρὸν λείψανον, μηλόβοτον καὶ αὐτὸ καὶ τοῖς ὀδοῦσι τοῦ χρόνου τὰς πλίνθους παρατρωγόμενον.

Spyridon Lampros, der Herausgeber der Werke des Michael Choniates, notierte in seinem Kommentar zur eben erwähnten Passage aus der Begrüßungsansprache an Demetrios Drimys, dass der katastrophale materielle Zustand Athens, den der Metropolit hier beschreibt, auf eine gewaltsame Einnahme und Zerstörung der Stadt zurückzuführen sei. Er denkt dabei an die Normannen und deren Feldzug gegen Griechenland unter Roger II. in den Jahren 1147/48.[39]

Wie uns die verschiedenen Quellen berichten, waren die Normannen bei ihrem Überfall neben allen anderen wertvollen Gütern auf Seidenprodukte aus, und – wie Niketas Choniates (Theben) und Otto von Freising (Korinth, Theben, Athen) schildern[40] – auch auf Personen, die in der Seideverarbeitung tätig waren. Sollte Athen je eine Seidenproduktion besessen haben, war sie zu Zeiten des Michael Choniates jedoch nicht mehr vorhanden. In einem Brief an den Megas Dux Michael Stryphnos von 1198/99 meint der Metropolit, dass Athen u.a. kein Ort ist, an dem Seidengewänder gewebt werden.[41] In Theben bemühte man sich hingegen nach der Deportation der Seidenverarbeiter, die einheimische Seidenindustrie durch Ansiedlung hauptsächlich von Juden wiederzubeleben.[42]

Ausgrabungen in Athen, nördlich des Theseion genannten antiken Tempels, haben ein Areal zu Tage gebracht, dessen Häuser wohl in der Mitte des 12. Jahrhunderts durch einen Brand zerstört wurden. In diesem Bereich wurden große Bottiche und Becken gefunden, die vielleicht für das Färben von Textilien verwendet wurden, vielleicht ein Hinweis auf eine Seidenproduktion. Neben einem allgemeinen Interesse an Athen könnte Roger II. auch daran Gefallen gefunden haben.[43] Daneben dürfte es in

[39] Lampros II 461 bzw. Sp. Lampros, Αἱ Ἀθῆναι περὶ τὰ τέλη τοῦ δωδεκάτου αἰῶνος κατὰ πηγὰς ἀνεκδότους. Athen 1878, 32f. Die Annahme von Ch. Bouras, City and Village: Urban Design and Architecture. *JÖB* 31/2 (1981) 611-653, hier 627, dass Athens Blüte (des 11. und 12. Jh.) durch eine Zerstörung unbekannten Grundes ungefähr 1180 geendet habe, was auch der Grund für die Klagen des Michael Choniates sei, ist durch nichts zu belegen.

[40] Nic. Chon. Hist. 74,6ff. u. 98,5f.; Otto v. Freising, Gesta Friderici I 35, s.o.

[41] Mich. Chon. Epist. (Kolovou) Nr. 60,10ff.: Οἶδεν ἡ πανσύνετος αὐθεντία σου ὡς ἡ καθ' ἡμᾶς αὕτη χώρα τῶν Ἀθηνῶν οὐ κάρπιμός τις ἐστίν, οὐ ζωοτρόφος, οὐχ ἱστουργὸς ὑφασμάτων σηρικῶν … Zu diesem Brief Kolovou, Χωνιάτης 161f.; vgl. auch Weigand, Seidenweberei 507.

[42] Koder-Hild, Hellas 65; Kislinger, Gewerbetreibende 106.

[43] Setton, Archaeology 251; vgl. auch H. A. Thompson, Activities in the Athenian Agora: 1956. *Hesperia* 26 (1957) 99–107, hier 101. Eine Zäsur im archäologischen Befund für die Mitte des 12. Jh. gibt es auch in einem ehemaligen Brunnen in der Agora, der als Müllgrube verwendet wurde, vgl. T. Leslie Shear, The Athenian Agora: Excavations of 1980–1982. *Hesperia* 53 (1984) 1–57, hier 56f. u. dies., The Athenian Agora: Excavations of 1989–1993. *Hesperia* 66 (1997) 495–548, hier 533.

Athen auch eine Reihe anderer Handwerke gegeben haben, wie eine intensive Produktion von Töpfer- und Glaswaren belegen.[44]

Beachtenswert in der Fragestellung, ob die Normannen 1147/48 Athen angriffen und plünderten, ist auch die oben erwähnte „letzte Trunkenheit der Zerstörer" (*τοῦτο δὴ τὸ τῶν ἐκπορθούντων ἔσθ' ὅτε τελευταῖον παροίνημα*), wenn Michael Choniates von den niedergerissenen Mauern und zerstörten Häusern spricht. Wer ist mit οἱ ἐκπορθοῦντες gemeint? Betrachtet man den Kontext, in dem diese genannt werden, so sind es jene, die für die niedergerissenen Mauern und die zerstörten Häuser verantwortlich sind. Es bleibt zwar Spekulation, aber es könnten die Normannen unter Roger II. gewesen sein. Eine andere, wenngleich weniger glaubhafte Möglichkeit sind die Seepiraten, die eine stete Plage für Athen und sein Umland waren. Ob sie jedoch auch für abgetragene Stadtmauern und in Äcker verwandelte Häuser die Schuld tragen, ist zweifelhaft, da sie zwar Plünderungszüge unternahmen, von solch massiven Zerstörungen, wie sie Choniates schildert, aber nichts bekannt ist.[45]

Zusammenfassend ist Folgendes festzustellen: Von den insgesamt 9 Quellen (2 griechische[46], 7 lateinische[47]), die über den Eroberungszug Rogers II.

[44] J. Herrin, The Collapse of the Byzantine Empire in the Twelfth Century: A Study of a Medieval Economy. *University of Birmingham, Historical Journal* XII,2 (1970) 188-203, hier 199.

[45] Vgl. Stadtmüller, Choniates 158 [36], 168 [46].

[46] Folgende drei byzantinische Quellen erwähnen nebenbei den Feldzug Rogers II., ohne näher darauf einzugehen und stichhaltige Einzelheiten anzugeben: ein auf Latein verfasstes Chrysobullon von Kaiser Isaak II. aus dem Jahr 1187: Ut enim predictus Sicilie dominus Rogerius didicit, incustoditas fore partes Imperii nostri, que circha Greciam et Peloponisum sunt, et insulas terras Imperii nostri, que circa easdem sunt … (I. u. P. Zepoi, Ius Graecoromanum I. Athen 1931 [ND Darmstadt 1962], 444); ein Teil aus der Rede von Michael Rhetor an Kaiser Manuel I.: … ὁ Ἰόνιος δὲ κατῆγε τὰς Σικελικάς. Αἱ μὲν δὴ ἐχθραὶ νῆες εὐθεῖαι τὸ ῥεῖθρον τέμνουσαι καὶ τὴν παράλιον Ῥωμαίων, ὅση βορειοτέρα, παραλεγόμεναι, ἐπεὶ τοῦ προσωτέρου βαίνειν ἀπείργοντο … (W. Regel, Fontes rerum byzantinarum sumptibus Academiae Caesareae scientiarum I. Petersburg 1892–1917, 156,11–14); eine Passage aus einem Kommentar zu *De arte rhetorica* des Aristoteles: Καὶ τοὺς ἐπιτηδείους τόπους φυλάττειν δεῖ ἢ τοὺς ἀνοχύρους καὶ ἀναγκαίους φυλάττεσθαι ἤ, ὃ καὶ μᾶλλον, τοὺς βοηθοῦντάς σοι τόπους, οἷον τὰς ἰδιωτικῶς παρὰ πολλοῖς λεγομένας κλεισούρας, οἷον τὴν τῆς Κερκύρας κορυφαίαν ἀκρόπολιν, ἵνα μὴ τα τοιαῦτα προκαταλαβὼν ὁ πολέμιος ὡς ἀπὸ ἐρυμνῶν κρησφυγίων ὁρμώμενος βλάβης σοι μυρίας πρόξενος γίνοιτο (Anonymi et Stephani in artem rhetoricam commentaria [= Commentaria in Aristotelem graeca XXI/2], ed. H. Rabe. Berlin 1896, 1360a11; mit ὁ πολέμιος ist Roger II. gemeint [so Ahrweiler, Byzance 243, A. 5]).

[47] Auch folgende lateinische Quellen sind vernachlässigbar, da sie nur Teilaspekte des Normannenfeldzuges von 1147/48 erwähnen: In den Gesta Henrici II et Ricardi I (1170-1192) (MGH SS XXVII 128), die von Roger von Hoveden († 1201/2) verfasst wurden, heißt

gegen Griechenland berichten, erwähnt nur eine, nämlich Otto von Freising, Athen explizit als Ziel einer normannischen Attacke. Michael Choniates gibt in seiner Rede an den Praitor Demetrios Drimys zwar manche Hinweise auf eine gewaltsame Einnahme der Stadt, ob diese aber tatsächlich stattfand bzw. ob die Normannen dafür verantwortlich waren, kann mangels konkreter Hinweise nicht festgestellt werden. Trotz der dürftigen Quellenlage ist eine Eroberung und Plünderung Athens durch Roger nach Sichtung der dafür in Frage kommenden Belege aber für durchaus möglich zu halten.

In Parenthese sei noch Folgendes der Vollständigkeit halber erwähnt: Der arabische Gelehrte al-Idrisi aus der Mitte des 12. Jahrhunderts beschreibt Athen in seinem geographischen Werk als einen Ort, der bevölkert und von Gärten und bebauten Feldern umgeben ist.[48] Dieser Bericht würde den Darstellungen eines Michael Choniates bzw. der These, dass Athen von den Normannen geplündert und geschändet wurde, zuwiderlaufen. Da es aber höchst zweifelhaft ist, ob al-Idrisi Athen jemals mit eigenen Augen sah, sollte diese Darstellung auch nicht überbewertet werden.[49] Es ist bekannt, dass er bei Gegenden, die er nicht kannte, auf andere Quellen zurückgriff.[50] Außerdem schrieb al-Idrisi knapp nach 1150 und konnte damit wohl von den neueren Entwicklungen noch nichts wissen.

es, dass Roger II. Methone zerstörte: In exitu autem eiusdem gulfi de Witun (= Oitylos) est civitas episcopalis antiqua, deserta nunc, quam Rogerus rex Sicilie destruxit, eo quod pirate ibi habitabant, et dicebatur Muszun (= Methone); in der „Chronica", die ebenfalls auf Roger von Hoveden zurückgeht und deren Grundlage für die Darstellung der Zeit bis 1192 die Gesta Henrici II et Ricardi I sind, wird die gleiche Nachricht überliefert (Chronica magistri Rogeri de Houedene, ed. W. Stubbs, London 1868-1871, III 160): ... et in exitu eiusdem gulfi de Witun est Muszun, civitas deserta, quam Rogerus rex Siciliae destruxit. Bei Odo von Deuil († 1162) (ed. V. Gingerick Berry, Odo of Deuil. De profectione Ludovici VII in orientem [= *Records of Civilization, Sources and Studies* XLII]. New York 1948, 82) heißt es nur, dass Roger mehrere Orte unterwarf: Tunc temporis rex Rogerius Apuliensis illum importune et feliciter impugnabat et locis pluribus expugnabat.

[48] Franz. Übers. v. P.-A. Jaubert, La Géographie d'Edrisi [...] I-II. Paris 1836–1840 (ND in einem Band Amsterdam o.J.), 295: Athènes est une ville populeuse, environnée de jardins et de champs cultivés.

[49] Gleiches gilt für eine kurze Notiz in einem σημείωμα συνοδικὸν des Patriarchen Lukas Chrysoberges, in dem Athen als πανευδαίμων χώρα bezeichnet wird (*PG* 119,769D). Auch hier geht es um rhetorisch bedingtes, traditionelles Lob.

[50] G. Oman, Al-Idrisi. Encyclopédie de l'Islam, nouvelle edition, III (1971) 1058–1061.

OTTO KRESTEN / WIEN – WERNER SEIBT / WIEN

THEOPHYLAKTOS EXUBITOS (KEIN „ITALIENISCHER REBELL DES SPÄTEN 10. JAHRHUNDERTS", SONDERN ΜΕΓΑΣ ΔΙΕΡΜΗΝΕΥΤΗΣ UNTER KAISER MANUEL I. KOMNENOS) UND SEINE SIEGEL

Mit einer Tafel

I. Historischer Kommentar

Vor mehr als drei Lustren veröffentlichte Nikolaos Oikonomides aus den reichen in Dumbarton Oaks aufbewahrten Beständen an byzantinischen Siegeln zwei nahe verwandte Bleibullen[1] eines Θεοφύλακτος Ἐκσούβιτος und bemühte sich um die zeitliche Einordnung und die nähere Bestimmung des Siegelinhabers[2]. Da die (in der Form eines Zwölfsilbers

[1] D. O. 55.1.3661 (dazu D. O. 58.106.3826 als zweiter Beleg für diese Variante) und D. O. 58.106.5510. — Teil I des vorliegenden Beitrags wurde von O. Kresten, Teil II von W. Seibt verfaßt.

[2] N. Oikonomides, Theophylact Excubitus and his Crowned "Portrait": An Italian Rebel of the Late X[th] Century? *DChAE*, περ. Δ΄, 12 (1984 [1986]) 195—202. — Daß ein weiteres Exemplar (*scil.* des ersten Typus) dieses Siegels (aus der Sammlung Shaw) bereits von V. Laurent, Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine. Athen 1932, 216 (Nr. 629), veröffentlicht (und dort dem Zeitraum «VII[e]—VIII[e] siècle» zugewiesen) worden war, ist Oikonomides entgangen. — Erst nach dem Abschluß der vorliegenden Miszelle stellten wir fest, daß P. Vitalien Laurent in seinem unpublizierten Manuskript zur Sammlung Shaw seinen Datierungsvorschlag aus dem Jahre 1932 überdacht und sich dafür entschieden hat, das Shaw-Siegel dem 12. Jahrhundert zuzuschreiben, wobei er als Siegelinhaber (so wie der vorliegende Beitrag; vgl. gleich im folgenden, bes. S. 233f.) den byzantinischen Gesandten des Jahres 1160, Θεοφύλακτος Ἐξούβιτος, vorschlug (ein Gedanke, der bereits in den «Notanda et corrigenda» zu den «Bulles métriques» [a. O. 246f. und 252] anklingt [vgl. auch unten, S. 241 mit Anm. 48—49]; er stützte sich dabei freilich so gut wie ausschließlich auf die erste Auflage der Dölger'schen „Regesten", deren Angaben zumindest teilweise in die Irre führen: vgl. unten, S. 235f. mit Anm. 30). Bei unseren Ausführungen handelt es sich also, streng genommen, um keine „Neuentdeckung", sondern um eine „Spontanparallele" zu einer (nur schwer aufzustöbernden und von der Forschung bisher nicht rezipierten) Notiz des verdienten französischen Assumptionisten; die Publikation unserer Überlegungen zu diesen Bleibullen lohnt hoffentlich dennoch.

gestaltete, in beiden Varianten im Wortlaut identische) Legende (Ἐκσουβίτου σφράγισμα ‖ Theofilactou) griechische und lateinische Buchstaben mischt[3], dachte Oikonomides an eine süditalienische Provenienz der Stücke[4]; die Tatsache des Auftretens von zwei Varianten erklärte Oikonomides — durchaus ansprechend — damit, daß der Siegelinhaber zwischen der ersten und zweiten Variante eine „Rangerhöhung" erfahren hatte, die, seinem Wunsche nach, auch auf seinen Bleibullen einen entsprechenden Niederschlag finden sollte[5]. So kam es dazu, daß seine „Portraitbüste" der ersten Variante[6] in der zweiten Variante (die ohne den geringsten Zweifel nach dem Vorbild ihrer „Vorgängerin" gestaltet wurde[7]) mit einer „Krone" (nach Oikonomides: "a covered crown, made of dots and pellets and having triangular protrusions along its periphery"[8]) geschmückt wurde; dazu traten auch Veränderungen in der Kleidung des Dargestellten: "from the classical chlamys to a more elaborate dress that is reminiscent of the imperial loros (without being one)"[9].

Von der vermuteten süditalienischen Herkunft der Stücke ausgehend, suchte Oikonomides den Siegelinhaber mit einem der *excubiti* (ἐξκούβιτοι) des Thema Langobardia, d. h. mit einem direkt unterhalb des Katepano stehenden Funktionär[10], zu identifizieren, also das ἐκσούβιτος der Siegellegende als „Funktionstitel" zu werten[11]. Da er die Buchstabenformen der Siegelinschrift — irrigerweise, wie sich zeigen wird — dem späten 10. oder der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts zuweisen möchte[12] und an einen „Lateiner" als Siegelinhaber denkt[13], kommt Oikonomides zu der Hypo-

[3] Vgl. Oikonomides, a. O. 197. — Zu den dem vorliegenden Beitrag beigegebenen Abbildungen vgl. die detaillierten Hinweise im zweiten Teil unserer Studie; zur vollen Transkription der Siegelinschriften s. besonders unten, S. 239f.

[4] Vgl. Oikonomides, a. O. 198.

[5] Vgl. Oikonomides, a. O. 199.

[6] Zu den möglichen „klassischen Inspirationsquellen" dieser Büste vgl. Oikonomides, a. O. 198 mit Anm. 6 und 7.

[7] Vgl. Oikonomides, a. O. 197 mit Anm. 2.

[8] Oikonomides, a. O. 197.

[9] Oikonomides, a. O. 199.

[10] Vgl. etwa V. von Falkenhausen, La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo. Bari 1978, 133—134 (zu verschiedenen *imperiales excubiti Langobardiae*).

[11] Folgerichtig „verbessert" Oikonomides (a. O. 197) die Siegelinschrift in Ἐκσ(κ)ουβίτου.

[12] Oikonomides, a. O. 198.

[13] Oikonomides, a. O. 198. — Oikonomides (vgl. seine Anm. 5) verweist in diesem Zusammenhang auf den bekannten Fall des Πέτρος, des (angeblichen) γνήσιος ἀνεψιὸς τοῦ ῥηγὸς Γερμανῶν (bzw. ἀδελφόπαις τοῦ βασιλέως Φραγγίας), also ohne Zweifel eines Mannes westlicher („lateinischer") Herkunft, der auf Befehl des Kaisers Basileios II. zum δομέστικος τῶν Ἐξκουβίτων des Thema Hellas befördert worden war (vgl. das Zitat aus Kekaumenos

these, daß unser „Theophylaktos" mit jenem homonymen Manne gleichzusetzen sei, der laut Lupus Protospatharius zusammen mit seinem Bruder Sergius am 11. Juni 982 die Stadt Bari dem byzantinischen Katepano Kalokyros Delphinas übergeben hatte[14], der also als lokaler unteritalienischer Anhänger einer probyzantinischen Politik gewertet werden kann und der für seine Aktion gewiß eine Art von „Remuneration" (etwa in der Verleihung eines byzantinischen Titels) erhalten haben wird[15]. Seine Parteinahme für Byzanz war freilich nicht von Dauer: Vor dem Jahre 999 muß er versucht haben, sich in irgendeiner Weise von Byzanz zu distanzieren und sich „unabhängig" zu machen, denn um diese Zeit ließ ihn der neu in Unteritalien eingetroffene Katepano Gregorios Tarchaneiotes nach der Eroberung der Feste Gravina inhaftieren[16].

Von diesen — nur in groben Zügen bekannten — Schicksalen des *Theofilactus* aus Bari ausgehend, vermutet Oikonomides, daß gerade in die Jahre des „autonomen Rebellendaseins" dieses Mannes jene „Rangerhöhung" fallen könne, die sich in der zweiten Siegelvariante widerspiegelt: "He may have assumed a kind of crown when he rebelled, to show that he was independent and that he had a second allegiance (to the German emperor?)"[17]. Oikonomides ist sich des hypothetischen Charakters seiner Identifizierung durchaus bewußt — "the link" zwischen dem „Theophylaktos" des Siegels und dem *Theofilactus* aus Bari sei zwar "fascinating", aber "admittedly weak"; daher stellt er sich abschließend die Frage: "Is there a better solution?"[18].

Diese bessere Lösung gibt es nun in der Tat, und zwar ausgehend von der Beobachtung, daß einzelne Buchstabenformen der von Oikonomides edierten Siegel nicht recht ins ausgehende 10. Jahrhundert passen, sondern eher den Eindruck erwecken, in die Mitte des 12. Jahrhunderts zu gehören[19]:

Zum Jahre 1160 berichtet Ioannes Kinnamos in seinem Geschichtswerk von einer Gesandtschaft, die der seit kurzem verwitwete byzantini-

bei Oikonomides) und der möglicherweise mit jenem *Petrus excubitus* zu identifizieren ist, der im Jahre 990 im Kampf in Italien fiel.

[14] Oikonomides, a. O. 200 mit Anm. 15.

[15] Sein Bruder Sergius wurde zum Protospatharios promoviert, aber wenige Jahre später (987) in Bari (als byzantinischer Kollaborateur?) ermordet: Oikonomides, a. O. 200 mit Anm. 17.

[16] Oikonomides, a. O. 201 mit Anm. 18.

[17] Oikonomides, a. O. 202. — Der "German emperor" müßte wohl Otto III. gewesen sein (Otto II. war am 7. Dezember 983 gestorben), der allerdings erst am 21. Mai 996 zum Kaiser gekrönt worden war.

[18] Oikonomides, a. O. 202.

[19] Vgl. dazu auch unten, S. 239ff.

sche Kaiser Manuel I. Komnenos an König Balduin III. von Jerusalem entboten hatte, um im Heiligen Land nach einer neuen Gemahlin zu werben: Ἐπεὶ δὲ ἡ βασιλὶς Εἰρήνη (Berta von Sulzbach, die erste Frau Manuels I.) τὸν βίον ἤδη μετήλλασσε, βασιλεὺς δὲ οὔπω ἄρρενος τότε πατὴρ παιδὸς ἐτύγχανεν ὤν, ἐπὶ δευτέρους λοιπὸν ἔβλεψε γάμους· καὶ ἦν γάρ τις κόρη τῶν κατὰ τὴν ἐν Φοινίκῃ Τρίπολιν, Λατῖνα μὲν γένος, περικαλλὴς δὲ ἐν ταῖς μάλιστα[20]. Zu dieser Gesandtschaft gibt Kinnamos an, Manuel I. habe entsandt: Ἰωάννην ... σεβαστὸν τὸν Κοντοστέφανον[21] καὶ Θεοφύλακτον ἄνδρα Ἰταλόν, ὃν Ἐξούβιτον ἐπεκάλουν[22] — und der hier genannte „Italiener" Theophylaktos Exubitos[23] ist ohne Zweifel mit dem Inhaber der von Oikonomides publizierten Siegel identisch.

Schon seine italienische Abstammung wäre wohl ein ausreichender Grund, um das Auftreten lateinischer Buchstaben auf seinen Bleibullen zu erklären; es tritt aber ein weiterer Aspekt hinzu, der diesen Schluß weitgehend absichern könnte: Die „Brautwerbegesandtschaft" Manuels I. ins Heilige Land hat nämlich in einer weiteren Quelle einen Niederschlag gefunden, in der „Chronik" des Wilhelm von Tyros[24]. Dort heißt es zu

[20] Io. Cinn., Hist. V 4 (Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio [*sic*] Comnenis gestarum, ad fidem codicis Vaticani recensuit A. Meineke [*CSHB* XIII]. Bonn 1836, 208, 17—21).

[21] Ioannes Kontostephanos, Sohn der Anna Komnene, einer Schwester Manuels I.; zu ihm vgl. etwa K. Barzos, Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν II (*Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται* 20B). Thessalonike 1984, 218—222 (Nr. 133).

[22] Io. Cinn., Hist. V 4 (208, 21—209, 1 Meineke).

[23] Das hier gewiß bereits als „Familienname", nicht aber als Funktionstitel zu verstehen ist, da sich die Spuren des alten „Garderegiments" der Ἐξκούβιτοι nach 1082 verlieren (vgl. H.-J. Kühn, Die byzantinische Armee im 10. und 11. Jahrhundert. Studien zur Organisation der Tagmata [*Byzantinische Geschichtsschreiber*, Erg.bd. 2]. Wien 1991, 103 [*en passant*: Kühn (a. O. 104 mit Anm. 63) kennt den bei Ioannes Kinnamos erwähnten Theophylaktos Exubitos, nennt ihn aber irrigerweise ὁ Ἐξκουβίτωρ; auch er plädiert dafür, daß sich hier „die alte Funktionsbezeichnung bereits zu einem Familiennamen entwickelt" hat]). — Daß aus alten Funktions- und Rangtiteln im Laufe der Zeit Familiennamen wurden, überrascht nicht; man denke etwa, um nur zwei Beispiele zu zitieren, an die spätere Verbreitung der Familiennamen Magistros oder Manklabites (vgl. *PLP* VII [1985], Nr. 16039—16049 bzw. 16068—16075). — Auf welchem Wege Theophylaktos Exubitos zu seinem Familiennamen gekommen ist, läßt sich nicht mehr feststellen; wahrscheinlich hatte einer seiner italienischen Vorfahren den Titel eines *excubitus* getragen.

[24] Dazu tritt als drittes Zeugnis das sogenannte „Hodoiporikon" des Konstantinos Manasses (ed. K. Horna, Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses. *BZ* 13 [1904] 313—355), das freilich für Theophylaktos Exubitos nichts hergibt, da Manasses nur (Hod. I 14—15 [326 Horna]) τὸν πανσέβαστον ... Ἰωάννην, Κοντοστεφάνων ἐκ γένους κατηγμένον als Führer der diplomatischen Mission (und natürlich sich selbst als ihr Teilnehmer) nennt (wobei festzuhalten ist, daß seine Mitwirkung an der Gesandtschaft von den anderen

diesem Ereignis: *Porro domino rege* (König Balduin III. von Jerusalem) *in regnum reverso, ecce adsunt domini imperatoris Constantinopolitani* (d. h. Manuels I. Komnenos), *viri spectabiles et in sacro palatio preclari, legati, imperiales litteras cum aurea bulla simul et verba secretiora ad dominum regem deferentes. Horum autem primus erat vir illustris Gundostephanus* (Ioannes Kontostephanos), *eiusdem domini imperatoris consanguineus*[25], *secundus erat maximus palatinorum interpretum, Triphilus, homo vafer et pro negociis imperialibus valde sollicitus*[26].

Es liegt auf der Hand, daß die „Funktionsbeschreibung" (*maximus palatinorum interpretum*), die Wilhelm von Tyros zu der Person des *Triphilus* gibt, nur so zu verstehen ist, daß damit das — hier zum ersten Mal auftretende — Amt eines μέγας διερμηνευτής, d. h. des Leiters der „lateinischen Abteilung" der byzantinischen Kaiserkanzlei (und des „Chefs" des in byzantinischen Hofdiensten stehenden lateinischen Übersetzerkorps), charakterisiert wird[27]. Offensichtlich von der Tatsache ausgehend, daß „Triphyllos" als Eigenname in der Komnenenzeit gesichert ist[28], kam Franz Dölger bei seiner Analyse der Zusammensetzung der byzantinischen diplomatischen Mission zu König Balduin III., die Angaben bei Ioannes Kinnamos und Wilhelm von Tyros (und Konstantinos Manasses[29]) kombinierend, zu folgendem Schluß: „Litterae ... an den König von Jerusalem Balduin III. durch Johannes Kontostephanos, Theophylaktos Exkubitor

Quellen — eben von Ioannes Kinnamos und von Wilhelm von Tyros — nicht erwähnt wird). — Der Parallelbericht bei Niketas Choniates (Nic. Chon., Hist., Man. Comn. III 5) vermeldet zur Zusammensetzung der Legation Manuels I. lediglich lakonisch: στείλας (Manuel I.) οὖν ἐκ τῶν τῆς γερουσίας καὶ τὸ γένος ἐπισήμους ἄνδρας (Nicetae Choniatae Historia, recensuit I. A. van Dieten, Bd. I [*CFHB* XI/1]. Berlin–New York 1975, 116, 59—60).

[25] Auf die Verwandtschaft zwischen Manuel I. und Ioannes Kontostephanos wurde bereits oben in Anm. 21 hingewiesen.

[26] Wilh. Tyr., Chron. 18, 30 (Guillaume de Tyr, Chronique. Édition critique par R. B. C. Huygens, ⟨Bd. II⟩ [*Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis* LXIIIA]. Turnhout 1986, 855, 22—29).

[27] Zum Amt des μέγας διερμηνευτής vgl. R. Guilland, Études sur l'histoire administrative de l'empire byzantin. Titres et offices du Bas-Empire byzantin. Le Grand Interprète, ὁ μέγας διερμηνευτής. *EEBΣ* 36 (1968) 19—26 (vgl. bes. S. 22 zu *Trisillus* [so die wohl nur als Druckfehler zu wertende Lesung des Namens bei Guilland]); jetzt überholt durch Chr. Gastgeber, Die lateinische „Übersetzungsabteilung" der byzantinischen Kaiserkanzlei unter den Komnenen und Angeloi. Phil. Diss. (Geisteswiss. Fakultät Univ. Wien) (masch.), Bd. I. Wien 2001, I—XII und CXXXVIIf.

[28] Vgl. etwa Konstantinos Triphyllos, der im April 1088 als μέγας χαρτουλάριος τοῦ γενικοῦ belegt ist: E. L. Branuse, Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου I. Αὐτοκρατορικά. Athen 1980, 339 (Nr. 48), (Z.) 223.

[29] Vgl. oben, Anm. 24.

(dazu Konstantinos Manasses und den Dolmetscher Triphyllos)“[30], hält also den Θεοφύλακτος Ἐξούβιτος des Kinnamos und den *Triphilus* des Wilhelm von Tyros für zwei verschiedene Personen[31]. Folgt man nun der Überlieferung bei Wilhelm von Tyros, so kann im Grunde kein Zweifel daran bestehen, daß der besagte *Triphilus* als zweitwichtigster Mann der byzantinischen Legation zu werten ist (*primus* ... *Gundostephanus* ..., *secundus* ... *Triphilus*), und neben Ioannes Kontostephanos wird in dieser Funktion bei Ioannes Kinnamos just Θεοφύλακτος Ἐξούβιτος genannt. Es spricht also sehr viel dafür, daß das *Triphilus* bei Wilhelm von Tyros als Verballhornung für *Theophylactus* zu verstehen ist[32] — eine Interpretationsrichtung, die bereits Ferdinand Chalandon im Jahre 1912, allerdings ohne nähere Begründung, vorgezeichnet hat[33]. Mit anderen Worten: Theophylaktos Exubitos, der bei Ioannes Kinnamos als ἀνὴρ Ἰταλός charakterisiert wird, hat als *maximus palatinorum interpretum*, als μέγας διερμηνευτής, des Kaisers Manuel I. Komnenos an der Brautwerbegesandtschaft ins Heilige Land teilgenommen und reiht sich somit in die nicht geringe Zahl jener Italiener ein, die als Dolmetscher in der byzantinischen Kaiserkanzlei ihren Dienst versahen[34]. Folgt man dieser Auffassung, so erhält man einen zusätzlichen Anhaltspunkt zur Erklärung des Auftretens lateinischer Buchstaben auf den Bleibullen des Theophylaktos Exubitos (Eksubitos), der auf diese Weise nicht nur auf seine „lateinische“ (italienische) Abstammung, sondern — durchaus sinnfällig — auch auf seine Funktion als für die lateinische Sprache zuständiger Übersetzer in den Diensten Kaiser Manuels I. hinweisen wollte[35].

Bleibt als letztes zu klärendes Detail die Frage der zusätzlichen „Ausstattung“, durch die sich Theophylaktos Exubitos auf seiner zweiten (späteren) Siegelvariante auszeichnet — seine „Krone“ und seine einem (kaiserlichen) Loros entfernt ähnelnde Gewandung. Eine Hypothese zur Deutung dieser auffälligen Einzelheit sei zumindest gewagt: Da vor dem Jahre 1160 kein kaiserlich-byzantinischer μέγας διερμηνευτής belegt ist[36], dürfte die Vermutung nicht abwegig sein, daß Theophylaktos der erste Träger dieses Titels war, der sogar eigens für ihn geschaffen worden sein könnte — und diese „Rangerhöhung“ (vom einfachen *interpres* zum *maximus interpretum*) könnte sich in der zweiten Variante seiner Bleibullen widerspiegeln. Wie die „Berufskleidung“ (besser gesagt: die „Amtsrobe“) eines offiziellen Übersetzers in kaiserlich-byzantinischen Diensten in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts ausgesehen haben mag, wissen wir freilich nicht; ob ein Vergleich mit den bei Pseudo-Kodinos referierten Gegebenheiten des 14. Jahrhunderts[37] zulässig ist, muß dahingestellt bleiben. Zwar hält eine

[30] F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565—1453. 2. Teil: Regesten von 1025—1204. München–Berlin 1925, Reg. 1436; nahezu wörtlich wiederholt in der 2., erweiterten und verbesserten, von P. Wirth bearbeiteten Auflage (München 1995) (nur der „Theophylaktos Exkubitor“ wird zu einem „Exkubitos“ [also als Funktionstitel, nicht als Eigenname aufgefaßt!] „Theophylaktos“).

[31] Wobei schon hier kritisch anzumerken ist, daß die Wiedergabe der Funktionsbezeichnung *maximus* ... *interpretum* mit „Dolmetscher“ ziemlich oberflächlich, ja irreführend ist.

[32] Der textkritische Apparat der Ausgabe von Huygens (S. 855) liefert freilich keine zusätzlichen Anhaltspunkte zur Absicherung dieser Vermutung: *Triphilus* ist durch die Handschrift V (Cod. Vat. lat. 2002, geschrieben um 1200) belegt; andere Codices bezeugen *Triffilus* oder *Trifillus* oder *Triffillus*; man vergleiche aber etwa Wilh. Tyr., Chron. 4, 9, wo ein Teil der Überlieferung aus *Theopolis*, dem Beinamen Antiocheias, ein *Theophilis* macht (I 245, 28 Huygens) und somit die Möglichkeiten der Verballhornung griechischer Eigennamen in der handschriftlichen Tradition des Wilhelm von Tyros anzeigt (eine Möglichkeit, die ohnehin durch die Schreibung *Gundostephanus* [ein Teil der Wilhelm-Codices bietet dafür *Guido Stephanus*] für Kontostephanos hinreichend gesichert ist).

[33] F. Chalandon, Jean II Comnène (1118—1143) et Manuel I Comnène (1143—1180), Bd. II (= Les Comnène. Études sur l'empire byzantin au XI[e] et au XII[e] siècles II/2). Paris 1912, 517 («L'ambassade byzantine ... était composée de Jean Kontostéphanos et d'un Italien, Théophylacte l'Excubiteur, chef des interprètes»); ihm folgen etwa Ch. M. Brand in seiner Kinnamos-Übersetzung (Deeds of John and Manuel Comnenus by John Kinnamos [*Records of Civilization, Sources and Studies* XCV]. New York 1976, 252, Anm. 10) und P. Magdalino, The Empire of Manuel I Komnenos, 1143—1180. Cambridge 1993, 222 (“Other Latins served Manuel as interpreters: Theophylact Exuvitus, who went on embassy to Tripoli in 1160”) (keine Diskussion bei R.-J. Lilie, Byzantium and the Crusader States 1096—1204. Oxford 1993, 184f., oder in der französischen Kinnamos-Übersetzung von J. Rosenblum [Jean Kinnamos, Chronique (*Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Nice* 10). Paris 1972, 138]; nur auf der Basis des Kinnamos-Textes die Darstellung bei R. Grousset, Histoire des Croisades et du royaume franc de Jérusalem II. Paris 1935, 428). — Etwas „eigenwillig“ die Interpretation bei Guilland, a. O. (wie in Anm. 27) 22: «Il est probable que l'Italien Trisillus, en entrant au service de l'Empire, avait, suivant l'usage, pris le nom byzantin de *Théophylacte*» — eine wohl ohne weitere Diskussion zu verwerfende Idee.

[34] Vgl. dazu die in Anm. 27 zitierte Dissertation von Chr. Gastgeber; vgl. auch N. Oikonomidès, L'«unilinguisme» officiel de Constantinople byzantine (VIIe—XIIe s.). *Σύμμεικτα* 13 (1999) 9—22, bes. S. 19f. (ohne Eingehen auf den Fall des *Triphilus*). — Ein willkürlich herausgegriffenes Beispiel: Moses von Bergamo unter Kaiser Ioannes II. Komnenos (Gastgeber, a. O. I, S. CXXXVII; s. auch F. Pontani, Mosè del Brolo e la sua lettera da Costantinopoli. *Aevum* 72 [1998] 143—175).

[35] Hier erhebt sich die Frage, in welchem Zusammenhange Theophylaktos seine Bleisiegel verwendet haben könnte (denn die Zahl seiner heute noch erhaltenen Bullen ist nicht unauffällig) — gewiß nicht zur Besiegelung kaiserlich-byzantinischer Auslandsschreiben, denn dafür waren kaiserliche Goldbullen vorgesehen. Eine (unbeweisbare) Vermutung: Theophylaktos könnte damit („amtliche“ oder „halbamtliche“?) Übersetzungen (vom Griechischen ins Lateinische oder vom Lateinischen ins Griechische) beglaubigt haben.

[36] Vgl. oben, S. 235 mit Anm. 27.

[37] De off. 2: τὸ τοῦ μεγάλου διερμηνευτοῦ σκιάδιον καὶ τὸ καββάδιον ὡς τὰ τοῦ πρωτοϊερακαρίου. τὸ δὲ σκαράνικον αὐτοῦ ἐνδεδυμένον κόκκινον χάσδεον, ἔχον ἐπὶ κορυφῆς μικρὰν φοῦνταν κοκκίνην, τοῦ δὲ δικανικίου αὐτοῦ τὸ μὲν ἓν πλάγιον κόκκινον, τὸ δὲ ἕτερον ἀργυροῦν διὰ πεταλίου

zeitgenössische arabische Quelle — Bahā'ddīn b. Šaddād in seinem Werk *an-Nawādir as sulṭānīya wa-l-maḥāsin al-yūsufīya* („Die Anekdoten des Sultan und die Vorzüge des Yūsuf") — bei der Beschreibung einer von Kaiser Isaakios II. Angelos im Jahre 1189 an Sultan Salāḥaddīn entbotenen Gesandtschaft[38] fest, daß sich in der Begleitung des byzantinischen Emissärs ein „Dolmetscher" befand, „der dolmetschte ..., und er trug ihre Tracht, die speziell für sie vorgesehen war" (*wa-maʿahū turǧumānun yutarǧimu ʿanhu ... wa-ʿalayhi ziyyuhumu llaḏī yaḫtaṣṣu bihim*)[39], doch bezieht sich der zweite Teil des Satzes (die Aussage zur „speziellen Tracht") mit ziemlicher Sicherheit nicht auf den begleitenden Übersetzer, sondern auf den Leiter der byzantinischen „Delegation". Infolgedessen bleibt es eine letztlich unbeweisbare Hypothese, daß es die „Dienstuniform" eines kaiserlichen μέγας διερμηνευτής um 1160 gewesen sein könnte, die in der zweiten Siegelvariante des Theophylaktos Exubitos ihren bildlichen Niederschlag gefunden hat. Doch, um eine weiter oben zitierte Bemerkung von Nikolaos Oikonomides aufzugreifen: "Is there a better solution?".

* *
*

II. Sigillographischer Kommentar

Von diesem Mann sind mindestens zwei Siegeltypen erhalten, einer in heute bereits fünf bekannten Exemplaren[40] (Abb. 1), der andere weiterhin nur in einem einzigen[41] (Abb. 2).

ζωγραφικοῦ (Pseudo-Kodinos, Traité des offices. Introduction, texte et traduction par J. Verpeaux [*Le Monde byzantin* 1]. Paris 1966, 163, 5—13).

[38] Vgl. Dölger–Wirth, Reg. 1591 (und 1601).

[39] Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux III. Paris 1884, 173, 8—9 (vgl. jetzt auch die englische Übersetzung: The Rare and Excellent History of Saladin or al-Nawādir al-Sulṭāniyya wa'l-Maḥāsin al-Yūsufiyya by Bahā' al-Dīn Ibn Shaddād. Translated by D. S. Richards [*Crusade Texts in Translation* 7]. Aldershot–Burlington–Singapore–Sydney 2001, 121); ganz analog bei Abū Šāma in seinem *Kitāb ar-rawḍatayn fī aḫbar ad-dawlatayn* („Das Buch der beiden Gärten; über die Nachrichten der beiden Herrschaften") (Recueil des Historiens des Croisades, Historiens orientaux IV. Paris 1898, 471, 13—472, 1).

[40] Zu den schon von Oikonomides (a. O. [wie in Anm. 2]) angeführten Siegeln D. O. 55.1.3661 und 58.106.3826 finden sich in Dumbarton Oaks noch drei weitere: D. O. 55.1.4447 (Neg.-Nr. 60.23.15–3556 und 62.93.10–3569) sowie Coll. Shaw 216 und 1597. — Aufgrund des teilweise nur mittelmäßigen Erhaltungszustandes kann nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden, daß zwei verschiedene Bulloterien verwendet wurden.

[41] D. O. 58.106.5510; dieses Exemplar publizierte Oikonomides, a. O. — Für die Übersendung eines guten Photos danken wir John Nesbitt.

Die Problematik beginnt schon bei der Frage, welche Seite als Avers bzw. Revers zu bezeichnen sei. Normalerweise wird die Seite mit bildlichen Darstellungen als Avers interpretiert. Unter der Prämisse, daß die zwölf Silben der Legende einen regelmäßigen Zwölfsilber ergeben sollen, ist jedoch mit der Schriftseite zu beginnen, um eine Betonung des letzten Wortes auf der Paenultima zu erhalten. Da die Legende auf keiner Seite mit einem Kreuz beginnt, fällt auch dieses Indiz, das oft weiterhilft, weg.

Die Aversseite des ersten Typus weist nur griechische Buchstaben einer griechischen Legende auf, auch wenn die Orthographie des Familiennamens für Byzanz bzw. die dahinter stehende byzantinische Etymologie sehr erstaunt:

EKCV-RITV - CΦPAΓIC-MA.

Beim zweiten Typus ist das letzte Zeichen der zweiten Zeile die Ligatur *U* (*scil.* Omikron-Ypsilon), und zwar sicher in der Form, wie sie vom zweiten Viertel des 11. bis über die Mitte des 12. Jahrhunderts „modern" war, nämlich wie ein lateinisches *U* mit Mittelstrich (gelegentlich als „Hufeisen-U" bezeichnet), beim letzten Zeichen der ersten Zeile fällt die Wahl zwischen *U* und *V* schwer, es dürfte aber doch ebenfalls ersteres intendiert gewesen sein.

Dem Namen liegt natürlich die byzantinische Bezeichnung ἐξκούβιτος zugrunde (auf lateinisches *excubiae* zurückgehend); insbesonders der δομέστικος τῶν ἐξκουβίτων, einer der bedeutendsten Kommandanten von Tagmata, begegnet öfter in den Quellen[42]. Etwas „reduzierte" Formen finden sich früh, etwa (im Genitiv) ἐξουβίτορος auf einem Siegel des späteren 7. Jahrhunderts[43] oder τοποτηρ(ητῇ) τοῦ ἐξουβίτου auf einem der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts[44]. Speziell in Italien scheint sich diese Form einer gewissen Beliebtheit erfreut zu haben, denn Lupus Protospatharius verwendet gern *exubitus*[45]; in griechischen Buchstaben unterschrieb ein

---

[42] Zu ihm vgl. N. Oikonomidès, Les listes de préséance byzantines des IXᵉ et Xᵉ siècles (*Le Monde byzantin*). Paris 1972, 330. Dieses Tagma wurde schon von Kaiser Leon I. gegründet und bestand bis ins späte 11. Jahrhundert.

[43] G. Zacos–A. Veglery, Byzantine Lead Seals I/2. Basel 1972, 943 (Nr. 1630 A).

[44] Zacos–Veglery, a. O. I/2, 1046 (Nr. 1837). Für den Fall, daß die entsprechende Inschrift richtig ergänzt wurde, findet sich für ca. 6. Jahrhundert eine „erweiterte" Form: Ἰσιδώρου ἐξσκο[υβίτο]ρος: Το Βυζάντιο ως οικουμένη. (Ausstellungskatalog Βυζαντινό και Χριστιανικό Μουσείο). Athen 2001, 177 (Nr. 90).

[45] Vgl. Oikonomides, a. O. (wie in Anm. 2) 198, Anm. 3. Eine Form ἐκσούβιτος, wie sie Oikonomides in dieser Anmerkung postuliert, läßt sich in den angegebenen Quellen jedoch nicht nachweisen. Auch in der von Oikonomides erwähnten Urkunde aus dem Jahr 1063 findet sich die Form *exubitus*: Codice diplomatico barese. Le pergamene del Duomo di Bari (952—1264), Bd. I. Bari 1897, 43 (Nr. 26), 4. Z. v. u.

Konstantinos im Jahre 1193 als κωνσταντινος ἐξοῦυιτης[46]. Unsere Siegeltypen gehen aber noch einen Schritt weiter und ersetzen im Griechischen das Xi durch Kappa-Sigma (!), eine Erscheinung, die wir eher aus slawischen Sprachen kennen, die kein Xi besitzen. Dazu kommt schließlich noch — zumindest beim ersten Typus — *V*, das im Griechischen nur das Ypsilon bezeichnet, im Lateinischen allerdings gelegentlich auch das *U*; beim zweiten Typus ist diese Ungenauigkeit zumindest teilweise korrigiert.

Die Reversseite ziert — ins Auge springend — eine männliche Profilbüste nach rechts, einmal mit kräftigen Locken, einmal mit einer Art Krone: Ein oben mit einem Bügel versehener, perlengeschmückter Reif reicht tief in die Stirn des Mannes, über dem Reif sind kleine Dreiecke sichtbar[47]. In ähnlicher Weise ist das Gewand geschmückt; entweder handelt es sich um den reich mit Perlen verzierten oberen Saum des Mantels oder um eine Art Schulterkollier. Beim ersteren Typus (dem Lockenhaupt) standen sicher ältere Gemmen oder Münzen Pate, beim letzteren wäre es natürlich verlockend, eine Anspielung auf die Amtstracht des Mannes zu postulieren.

Darum befindet sich (von 8—4 h.) die fast ausschließlich lateinische Namensumschrift *ThEOFỊLACTOV* (beim zweiten Typus dürfte anstelle des ersten *O* ein *V* erscheinen). Die Endung bietet eindeutig die griechische Ligatur Omikron-Ypsilon, wie sie bis ins frühe 11. Jahrhundert durchgängig erschien und um die Mitte des 12. Jahrhunderts wiederkehrte, um die „Hufeisenform" erneut zu verdrängen. Vor dem *L* erwartet man *FI*; diese Passage ist überall beschädigt, die Spuren sprechen für ein *F* (fast wie ein Gamma) mit einem stark reduzierten *I* in Supraposition (ähnlich der ab dem letzten Drittel des 12. Jahrhunderts häufiger anzutreffenden Kombination von Gamma-Iota). Das lateinische *T* weist die in frühbyzantinischer Zeit beliebte geschwungene Vertikalhaste auf, das eng daran geschmiegte *H* bietet die Minuskelform *h*. Die Lettern beider Seiten sind ausgesprochen massiv und „klobig". Es finden sich keine Kürzungsstriche oder allfällige Zierelemente.

Die (korrigierte) griechische Legende würde also lauten:

Ἐξουβίτου σφράγισμα Θεοφυλάκτου.

[46] F. Trinchera, Syllabus graecarum membranarum. Neapel 1865, 317 (3. Zeuge); G. Caracausi, Lessico greco della Sicilia e dell'Italia meridionale (secoli X—XIV). Palermo 1990, 201, *s. v.* Ἐξουβίτης.

[47] Oikonomides, a. O. (wie in Anm. 2) 197: „a covered crown, made of dots and pellets and having triangular protrusions along its periphery" (s. schon oben, S. 232).

Bis zum Ende des 11. Jahrhunderts kann das erste Wort als Amt oder als (aus dem Amt erwachsener) Familienname interpretiert werden, danach wohl nur mehr als Name.

Unter solchen Umständen ist die Datierung schwierig. Personendarstellungen, die gewisse Ähnlichkeit aufweisen, finden sich etwa auf manchen Siegeln von ἐπὶ τῶν βαρβάρων des 10. Jahrhunderts. Lateinisch-griechische Mischschrift war auf mittelbyzantinischen Münzlegenden durchaus üblich, verlor aber im Laufe des 11. Jahrhunderts stark an Bedeutung, bis sich bald nach der Mitte des 11. Jahrhunderts das Griechische auch hier voll durchsetzte. Es waren wohl diese beiden Kriterien, die Oikonomides nach einem Kandidaten für eine Identifikation im späteren 10. Jahrhundert suchen ließen.

Dem widersprechen allerdings die Buchstabenformen und einzelne paläographische Charakteristika, und zudem gehören regelmäßige Zwölfsilber vor dem zweiten Viertel des 11. Jahrhunderts zu den großen Ausnahmen. Laurent hatte zunächst auf 7.—8. Jahrhundert datiert[48], korrigierte dann aber auf 12. Jahrhundert und identifizierte den Mann bereits erstmals mit dem Gesandten des Jahres 1160[49]. Wenn man alle Indizien zusammennimmt und auch die Entwicklung des Siegelwesens bei den Normannen und in den Kreuzfahrerstaaten im 12. Jahrhundert mit berücksichtigt[50], bietet sich die Identifizierung mit dem Gesandten von 1160 fast zwingend an.

[48] Laurent, Bulles métriques (wie in Anm. 2) (auf Grund eines ersten, schlecht erhaltenen Siegels der Sammlung Shaw).

[49] Laurent, a. O. 246f. und 252 (Nr. 629a). Vgl. auch Laurents maschinschriftlichen Katalog der Sammlung Shaw, Nr. 1304 (s. schon oben in Anm. 2). In allen Fällen läßt Laurent die Legende mit Θεοφυλάκτου beginnen.

[50] Eine Profilbüste findet sich zum Beispiel auf dem Wachssiegel der „Gaitelgrima principissa Capuae" aus dem Jahr 1104: A. Engel, Recherches sur la numismatique et la sigillographie des Normands de Sicile et d'Italie. Paris 1882, 88f. (Nr. 25) (Taf. II 5), eine andere auf der Bleibulle des „Rogerius, filius Riccardi, comes Andriae" (Engel, a. O. 95 [Nr. 40] [Taf. II 11]).

MICHAEL GRÜNBART / WIEN

ZUM MONOGRAMM DER MITTELBYZANTINISCHEN ZEIT[1]

Monogramme wurden als Beizeichen auf Münzen seit der hellenistischen Zeit gebraucht.[2] Im römischen Imperium sind derartige Buchstabenverbindungen zwar bekannt, zur Blüte kamen sie aber erst in der ausgehenden Antike, besonders in den frühbyzantinischen Jahrhunderten (6.–8. Jahrhundert).[3] Nicht zuletzt wirkte sich die zunehmende Verwendung von Bleisiegeln günstig auf deren Verbreitung aus. Aus dieser Art, Namen darzustellen, ist nicht nur eine Individualisierung, sondern zugleich eine Bürokratisierung der Gesellschaft herauszulesen.

Aus der mittel- und spätbyzantinischen Zeit liegen weit weniger Beispiele für monogrammatische Namensdarstellungen vor. Zudem geht die Entwicklung des Monogramms von der Kreuz- oder Blockform in Richtung abgekürzte Namensform.[4]

Monogramme sind nicht nur auf Münzen oder Bleisiegel geprägt worden, auch Architekturteile, Handschriften, toreutische Erzeugnisse[5], Am-

---

[1] Ich danke Susanne Lochner für kritischen Gedankenaustausch bei der Abfassung dieses Beitrages.

[2] Grundlegend V. GARDTHAUSEN, Das alte Monogramm. Leipzig 1924.

[3] Immer noch nützliche Zusammenstellung von Monogrammen in der Dissertation von W. FINK, Das byzantinische Monogramm. Diss. Wien 1971. W. SEIBT, Art. Monogramm. RbK 589–614; DERS., Zur Problematik byzantinischer Monogrammsiegel. Mit Berücksichtigung der späten Entwicklung. *Studies in Byzantine Sigillography* 3 (1993) 19–28.

[4] Zwar läßt Manuel I. seinen Namen in Kreuzmonogrammform auf Münzen prägen (s. A. R. BELLINGER – PH. GRIERSON, Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and the Whittemore Collection. IV. Alexius I to Michael VIII by M. F. HENDY. Part 1. Alexius I to Alexius V [1081–1204]. Washington, D.C. 1999, Nr. 22.1ff.), doch die üblichen Formen werden die Kontraktion (MX für Μιχαήλ) oder Suspension (MIX für Μιχαήλ) von Namen (zur Verwendung der Begriffe s. L. TRAUBE, Nomina sacra. Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung (*Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters* 2). München 1907 (Nachdruck Darmstadt 1967).

[5] Erica CRUIKSHANK DODD, Byzantine Silver Stamps (*DOS* VII). Washington, D.C. 1961 (mit Einführung zur Stempelung der Silberobjekte; die Autorin kommt zu dem Schluß, daß nur wenige Beamte in der Hauptstadt im Namen des Kaisers diese kostbaren Objekte mit Kontrollstempeln versahen). S. jetzt auch Susan A. BOYD – Marlia MUNDELL

phoren[6] etc. künden von ihren Stiftern / Förderern / Besitzern mittels dieser kunstvollen Unterschriftsform. Da es wahrscheinlich beabsichtigt war, mittels eines Monogrammes auf einen Blick einen Namen identifizieren zu können, bietet sich der Vergleich mit dem modernen *Logo* an.[7]

Auf Monogramme trifft man auch bei einer weiteren Materialgruppe aus byzantinischer Zeit, nämlich bei Stempeln aus Metall. Diese Gegenstände sind bislang noch nicht systematisch erforscht, was nicht zuletzt dadurch zu erklären ist, daß sie bislang eher zufällig in Ausstellungskatalogen publiziert wurden[8] und zumeist undokumentiert in den Depots liegen.[9] Anders als bei den Bleisiegeln, die durch Siegelzangen hergestellt wurden,[10] sind die durch Metallstempel beprägten Produkte in geringerem Ausmaß bekannt.[11]

Unlängst tauchte im deutschen Auktionshandel ein Bronzestempel auf,[12] auf dessen Prägefläche eine fein ausgeführte monogrammatische Verbindung steht.[13] Um den Zentralbuchstaben Kappa sind die Buchsta-

---

MANGO, Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium. Papers of the Symposium Held May 16–18, 1986. Washington, D.C. 1993; hervorzuheben sind in diesem Band bes. Marlia MUNDELL MANGO, The Purpose and Places of Byzantine Silver Stamping (203–216) sowie J. W. NESBITT, Some Observations on Byzantine Control Stamps (225–227).

6 S. Ch. MPAKIRTZES, Βυζαντινά τσουκαλολάγηνα (*Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου* 39). Athen 1989, 82f. (Taf. 23).

7 S. G. VIKAN, From Logos to logo: Trademarks in Byzantium. *Fourteenth Annual Byzantine Studies Conference, Abstracts of Papers.* Houston, Texas 1988, 11.

8 Beispiele in den folgenden Fußnoten.

9 Die größte unpublizierte Sammlung liegt in der Menil Collection (Houston, Texas); vgl. dazu G. VIKAN, Keys in Byzantium. In: XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß, Akten II/3 (= *JÖB* 32/3). Wien 1982, 503–508. Kleinere Sammlungen von Metallstempeln findet man im Wiener Kunsthistorischen Museum oder im Brotmuseum zu Ulm.

10 Zu Bulloterien s. zuletzt D. FEISSEL – Cécile MORRISSON – J.-C. CHEYNET, Trois donations byzantines au Cabinet des Médailles. Froehner (1925), Schlumberger (1929), Zacos (1998). Paris 2001, Nr. 29; N. OIKONOMIDES, Le boullotèrion du César Constant trouvé à Beaumont-sur-Oise. *Studies in Byzantine Sigillography* [1] (1987) 105–115.

11 Der Unterschied zwischen einem Bulloterion und einem Stempel liegt darin, daß man mit ersterem beidseitig, mit zweiterem nur einseitig prägen kann. Auch die Feinheit der Ausführung der Präge- bzw. Stempelplatten differiert (vornehmlich wegen der Verschiedenheit der beprägten Stoffe).

12 Münz Zentrum – Rheinland. Auktion 106 vom 28.–29. März 2001, Nr. 1104 (jetzt beim Verf. [Inv. 4.6.198]).

13 Der Stempel wiegt 23,13g und hat einen Durchmesser von 35mm; im unteren rechten Teil ist eine antike Zerstörung; die Prägetiefe/höhe beträgt 5mm, die Dicke des Schriftzuges 1–1,5 mm; an der Rückseite ist ein kleiner Griff angebracht, um den Stempel bequem aus dem beprägten Material entfernen zu können (s. Abb. 1a–c); in der Prägeplatte sind drei Bohrungen, die dem Entweichen von Luft bei der Beprägung von Lehm oder Ton dienten (dazu auch dieselbe Erklärung G. VIKAN, Keys in Byzantium. In: XVI. Internatio-

ben Sigma, Tau und Omega gruppiert, was unschwer in Κωνσταντῖνος aufzulösen ist.[14] Kappa fungiert als Trägerbuchstabe und ist zugleich Beginn des Namens.[15]

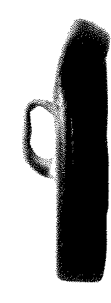




Abb. 1a–c: Ansicht der Prägefläche, der Halterung und der Rückseite des Stempels (1:1)

Wofür wurde dieser Stempel verwendet? Oft werden derartige Matrizen schnell als Brotstempel bezeichnet, doch trifft dies bloß selten zu.[16] Spärlich sind Zufallsfunde wie Amphorenstoppel oder Keramikfragmente,

---

naler Byzantinistenkongreß, Akten II/3 (= *JÖB* 32/3). Wien 1982, 503–508, 505; Ch. BAKIRTZIS in: The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843–1261. Ed. Helen C. EVANS – W. D. WIXOM. New York 1997, Nr. 179: Amphorenstempel eines Ioannes [s. Abb. 3]); mit Bohrungen versehene Stempel findet man öfters, s. auch M. GRÜNBART, Stempel in Mondsichelform. Ein Beitrag zur frühbyzantinischen Stempelkunde. *Tyche* 9 (1994) 41–49; die Materialbasis hat sich seit der Publikation des Artikels verbreitert (einige sichelförmige Stempel liegen auch in der Menil Collection [Houston, Texas], im Handel: Dorotheum. Ausgrabungen. 1846. Kunstauktion am 6. Dezember 1997. Wien 1997, Nr. 119; Galerie Helbing, Antike und byzantinische Kleinkunst aus ausländischem und Münchener Privatbesitz. Auktion vom 28.–30. Oktober 1913. München 1913, Nr. 1002, 1004).

14 Daß die Buchstabenkombination Κωνσταντινούπολις bedeuten könnte, ist zwar erwägenswert, kann aber nicht verifiziert werden. Jedenfalls existiert ein Keramikgefäß aus Silistra, das den Stempel ΘΕCΝ trägt, was Bakirtzis in Θεσσαλονίκη auflöst (Βυζαντινά τσουκαλολάγηνα 82, Taf. 23, 4).

15 Vgl. Margaret THOMPSON, The Monogram of Charlemagne in Greek. *American Numismatic Society Museum Notes* 12 (1966) 125–127; auch hier dient Kappa als zentraler Buchstabe. Ebenso der bei BAKIRTZIS in Glory of Byzantium (Fn. 13) vorgestellte Stempel, bei dem Iota als Zentralbuchstabe dient, und die Lösung Ἰωάννης ist (s. Abb 3).

16 Ein Glücksfall ist die gestempelte Semmel aus Pompej, die den Namen des Bäckers trägt – hier vereint sich die Funktion des Brot- mit der des Handelsstempels; abgebildet bei G. GALAVARIS, Bread and the Liturgy. The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps. Madison, Milwaukee 1970, 27.

die hin und wieder Spuren von Stempelung erkennen lassen.[17] Nicht nur materielle Zeugnisse sind in geringer Anzahl erhalten geblieben, auch Angaben in schriftlichen Quellen bilden eher die Ausnahme. Eine Passage im Eparchenbuch (10. Jh.) weist wahrscheinlich auf die Stempelung von Gefäßen hin.[18]

Die Verwendung der hier vorgestellten Petschaft liegt mit ziemlicher Sicherheit im Bereich des Handels.[19] Jüngst publizierte Valerij Bulgakov einen Stempel mit einem sehr ähnlich aufgebauten Monogramm aus dem Historischen Museum der Ukraine in Kiev.[20] Ergänzend dazu stellte er in einer weiteren Arbeit Keramikfunde zusammen, welche Stempelabdrücke nach diesem Muster aufweisen (Abb. 2).[21] Die stratigraphischen Befunde datieren die Amphoren in das beginnende elfte Jahrhundert.[22]

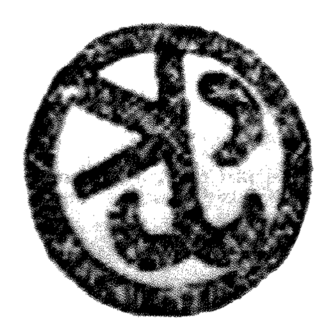



Abb. 2: Stempelabdrücke auf Amphoren (1:1)

[17] Z.B. O. Wulff, Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke. I. Altchristliche Bildwerke. Berlin 1909, Nr. 1455–1463.

[18] J. Koder, Das Eparchenbuch Leons des Weisen. Einführung, Edition, Übersetzung und Indices (*CFHB* XXXII). Wien 1991, 19.4: Οἱ τὸν οἶνον πιπράσκοντες κάπηλοι εἰ φωραθεῖεν ἀγγεῖα ἔχοντες μὴ τὸν τοιοῦτον σταθμὸν ἔχοντα ἢ βούλλῃ τῇ εἰθισμένῃ ἐσφραγισμένα, τυπτόμενοι καὶ κουρευόμενοι ἐκδιωκέσθωσαν τοῦ συστήματος.

[19] S. Ch. Bakirtzis, Byzantine Amphorae. *BCH* Suppl. 18 (1989) (= Recherches sur la céramique byzantine) 73–77.

[20] V. Bulgakov, A Stamp for Sealing Byzantine Amphorae of the 11th Century (in russischer Sprache). http://archaeology.kiev.ua/journal/010100/bulgakov.htm. Das Monogramm ist gröber ausgeführt und es fehlt ihm der Querbalken des Tau.

[21] S. V. Bulgakov, Byzantine Amphorae Stamps with a Monogram of Constantine (in russischer Sprache) http://archaeology.kiev.ua/byzantine/amphorae/stamps/bulgakov1.htm.

[22] Bei den Amphoren handelt es sich um „amphores sphéroidales" (I. Barnéa, La céramique byzantine de Dobrudja. *BCH* suppl. 18 [1989] 131–142) bzw Type II nach Ch. Bakirtzis, Byzantine Amphorae (Fn. 19) 75.

In seiner Machart sehr ähnlich ist ein in Synaxis (Maroneia) ausgegrabener Metallstempel, dessen Inhaber ein Ioannes war. Datiert wird das fein gearbeitete Exemplar ins 10. Jahrhundert.[23]



Abb. 3: Stempel aus Synaxis (Maroneia) (1:1)

Noch ein Wort zur Monogrammform Konstantinos', die im elften Jahrhundert nicht zum ersten Mal auftritt: Bereits Konstans II. (641–68) läßt seinen Namen in einer ähnlichen Form auf seine Münzen prägen.[24]



Abb. 4: Revers eines Follis aus Syrakus (Morrisson Taf. LVI AE/07)

[23] Bakirtzis in: The Glory of Byzantium (Fn. 13), Nr. 179.

[24] Cécile Morrisson, Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale. I–II. Paris 1970, I 363f. (Konstans II.), 387–390 (Konstantinos IV.).

Diese Kombination der Buchstaben der Namen Konstantinos / Konstans in dieser Anordnung ist (bislang) nur aus dem kaiserlichen Bereich belegt.[25] Der Stempelherr dürfte demnach auch ein Kaiser gewesen sein.[26] Es könnte Konstantin VIII. gewesen sein. Das hieße in weiterer Folge, daß in den damit gestempelten Amphoren kaiserliche Güter / Monopolwaren transportiert wurden. Es bleibt zu hoffen, daß die Publikation von byzantinischen Keramikfunden (mit Abbildung der Stempel) fortschreitet, um dadurch die Funktion der Stempelabdrücke auf Amphoren – Herstellervermerk, Qualitätsangabe, fiskalischer Grund oder Kontrolle? – besser bestimmen zu können.[27]

Als Besonderheit in der Entwicklung des mittelbyzantinischen Monogramms ist abschließend festzuhalten, daß als Trägerbuchstabe verstärkt der erste Buchstabe des Namens des Stempelinhabers gewählt wurde.

[25] FINK, Monogramm II 394 (Nr. 101–102) nennt keine anderen Inhaber dieses Monogrammes.

[26] Die Vermutung, daß diese Form des Stempels kaiserlich ist (runde Petschaften mit immer ähnlich aufgebauten Monogrammen), kann erst duch eine größere Materialbasis möglich werden. Daß diese Monogrammform einem Händler zuzuordnen ist, kann durch die vielen Varianten einer Grundform ausgeschlossen werden.

[27] Vgl. BAKIRTZIS, Byzantine Amphorae (Fn. 19) 76.

DIMITRI THEODORIDIS / MÜNCHEN

ΚΥΛΙΧΑΡΤΙΑ: EIN MONGOLISCHER STOFFNAME CHINESISCHEN URSPRUNGS

Ἰωάννῃ Benzing ἀντίδωρον

Die mittelalterlichen Texte aus dem griechischen Sprachraum, die uns erhalten blieben und veröffentlicht wurden, enthalten eine Vielzahl von Wörtern, nicht selten Fremd- und Lehnwörtern, deren Herkunft unbekannt, zweifelhaft oder umstritten ist und die immer noch ihrer Erklärung harren. Haben manche dieser Wörter öfters die Aufmerksamkeit der Philologen auf sich gezogen, so sind manche davon gleich nach dem ersten unzulänglichen Versuch, ihre Etymologie zu ermitteln, stillschweigend als hoffnungslos verwickelt oder gar als unlösbar eingestuft, aufgegeben und beinahe in Vergessenheit geraten. Ein kennzeichnendes Beispiel für letztgenannte Gruppe stellt zweifellos das Wort κυλιχάρτια dar.

Diese Pluralform findet sich im Text der Verordnung des Kaisers von Trapezunt Alexios III. Komnenos zugunsten der Venezianer aus dem Jahre 1364[1] . Der Passus, in dem das Wort vorkommt, heißt: πρὸς τούτοις Βενέτικος διαπωλῶν ἢ ἀγοράζων βλαττία, κυλιχάρτια καὶ ἕτερα τοιαῦτα παντοῖα εἴδη, πλεῖστα ἢ καὶ ὀλίγα, εἰς ἑκατὸν ἓν ἀποτίσειεν. Ins Deutsche übertragen bedeutet die Textstelle: „zudem, wenn ein Venezianer Seidenstoffe, κυλιχάρτια und dergleichen verkauft oder kauft, und zwar unabhängig von deren Menge, soll er pro (Warenwert von) hundert (Aspern) einen (Asper) zahlen“.

Sieht man von dem Wort κυλιχάρτια ab, ist aus diesem Abschnitt leicht und klar ersichtlich, daß es sich um eine Bestimmung handelt, welche den regen Seidenhandel Angehöriger italienischer Stadtstaaten – hier der Venezianer – in der pontischen Metropole[2] betrifft bzw.die daraus entstehende

[1] D. A. ZAKYTHINOS, Le chrysobulle d' Alexis III Comnène empereur de Trébisonde en faveur des Vénitiens. Paris 1932 [*Collection de l'Institut Néo-Hellénique de l'Université de Paris.* Fascicule 12], S. 33. Vgl. noch dazu N. OIKONOMIDES, The Chancery of the Grand Komnenoi: Imperial Tradition and Political Reality. *Ἀρχεῖον Πόντου* 35 (1978) 299–332 und bes. S. 303.

[2] Für eine knappe Charakterisierung des Seidenhandels in Trapezunt s. S. P. KARPOV, Trapezundskaja Imperija i zapadnoevropejskie gosudarstva v XIII–XV vv. Moskau 1981,

Abgabepflicht an den trapezuntinischen Fiskus festlegt. Das, was in diesem Passus ein wahrhaftes Problem darstellt, ist einzig und allein der Warenname κυλιχάρτια.

D. A. Zakythinos, der Herausgeber des erwähnten „Handelsvertrages“ zwischen dem Kaisertum von Trapezunt und Venedig bemühte sich vergebens im Kommentarteil seines Buches[3], genauere Bedeutung und Etymologie des *hapax*-Beleges κυλιχάρτια zu ermitteln. Er verglich zunächst den Wortlaut des griechischen Textes aus dem Jahre 1364 mit dem Text einer lateinischen und einer venezianischen Übersetzung von zwei verlorengegangenen griechischen Verordnungen wenn nicht gleichlautenden, so doch analogen Inhalts aus dem Jahre 1319 bzw. 1367. Der Passus aus der lateinischen Übersetzung heißt: *et, si Venetus vendet Veneto aut emet ab eo pannos aureos vel de serico aut bocaranum vel similia, solvet I pro C*; die venezianische Übersetzung gibt den griechischen Text ihrer Vorlage dagegen mit *e questi Veniciani che comprasse o vendesse chamocha, zendadi, bocharani o altre simile cose, I per C debia pagar* wieder. Und da feststeht, daß die Verordnung aus dem Jahre 1319 den erneuerten Fassungen aus dem Jahre 1364 bzw. 1367 als Vorlage diente, versuchte D. A. Zakythinos, aus dem Vergleich der drei Abschnitte die Bedeutung des Wortes κυλιχάρτια zu gewinnen. Nach Beseitigung der nun darin vorkommenden Schwierigkeiten – der griechische Text zählt zwei (βλαττία, κυλιχάρτια), der lateinische und der venezianische Text drei (*pannos aureos vel de serico aut bocaranum* bzw. *chamocha, zendadi, bocharani*[4]) Stoffsorten auf – gelang es ihm,

32; vgl. noch die von E. Zambelli besorgte italienische Übersetzung unter dem Titel L'Impero di Trebisonda, Venezia, Genova e Roma 1204–1461. Rapporti politici, diplomatici e commerciali. Rom 1986, 41 und die Anm. 109 auf S. 61f. Eine ausführlichere Behandlung des Themas bietet ebenfalls S. P. Karpov, Ital'janskie morskie respubliki i Južnoe Pričernomor'e v XIII–XV vv.:problemy torgovli. Moskau 1990, 114ff. Den Handel in der Zeit nach dem Verlust der Souveränität des trapezuntinischen Staates behandeln A. Bennigsen et G. Veinstein, La Grande Horde Nogay et le commerce des steppes pontiques (fin XVe siècle – 1560), in: Social and Economic History of Turkey (1071–1920). Papers Presented to the "First International Congress on the Social and Economic History of Turkey" Hacettepe University, Ankara July 11–13, 1977. Editors: O. Okyar, H. Inalcik. Ankara 1980, 49–63. Daran schließt an: A. M. Svanidze, Iz istorii torgovli goroda Trapezunda v XVI–XVII vv. in: Osmanskaja Imperija. Gosudarstvennaja vlast' i social'no-političeskaja struktura. Moskau 1990, 203–211.

[3] Zakythinos, a.O., 69–72.

[4] Zu den Namen vgl. S. Lazard, Il problema della circolazione del lessico della moda nel tardo Medioevo. Un caso esemplare: Venezia e Ravenna, in: Linguistica e dialettologia veneta. Studi offerti a Manlio Cortelazzo dai colleghi stranieri. A cura di G. Holtus e M. Metzeltin. Tübingen 1983 [*Tübinger Beiträge zur Linguistik*, Band 225], 225–242 und bes. S. 233 und A. G. Emanov, Levantinskaja leksika v notarial'nych aktach Kafy XIII–XV vv.

κυλιχάρτια mit *bocaranum* ~ *bocarano* gleichzusetzen und zu dem Schluß zu kommen, „le mot κυλιχάρτιον désignerait une espèce d'étoffe fabriqué en Orient“[5].

So umständlich erkämpft und trotzdem dürftig genug das Ergebnis auch aussehen mag, war der Weg, den Zakythinos eingeschlagen hat, dennoch erforderlich. Ein renommierter Byzantinist wie F. Dölger, den der Herausgeber um Rat gebeten hatte, vertrat die Meinung, *bocaranum* ~ *bocarano* und somit κυλιχάρτιον wäre die Bezeichnung für eine *Papier*sorte aus Buchara, wobei das griechische Wort auf eine ursprüngliche Form ξυλοχάρτιον zurückzuführen sei. Der trapezuntinische Beleg κυλιχάρτια aus dem Jahre 1364 wäre, immer der Meinung Dölgers nach, in seiner Lautung nichts anderes als eine fehlerhafte schriftliche Fixierung, das Ergebnis der Unachtsamkeit eines Schreibers. Es kam daher nicht überraschend, daß Zakythinos, der die Annahme Dölgers mit Recht nicht vertreten konnte, seinen dreieinhalb Seiten langen Kommentar zum Wort κυλιχάρτια mit dem Bedenken „nous répétons, que le problème, du moins pour nous, reste entier“[6] abschloß. Dölger sah sich durch den Vorbehalt von Zakythinos keineswegs zu einer Überprüfung seiner Vermutung veranlaßt und beharrte auf seiner Meinung[7].

Učenye Zapiski S.-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Universiteta No. 429; *Serija vostokovedčeskich nauk*. Vypusk 34; *Vostokovedenie* 18 (1993) 164–172, bes. S. 166. Wertvolle Materialien zum Wort *sendal* bringt P. Pelliot, Notes on Marco Polo. [Vol.] II. Paris 1963, 830f., Nr. 335. Ob das Wort und seine phonetischen Varianten mit dem Ortsnamen Zandana („a village four leagues distant from Bukhara“) in Zusammenhang gebracht werden kann, vermag ich nicht zu entscheiden; vgl. D. G. Shepherd and W. B. Henning, Zandanījī Identified ?, in: Aus der Welt der islamischen Kunst. Festschrift für Ernst Kühnel zum 75. Geburtstag am 26.10.1957. Berlin 1959, 15–40 und bes. S. 39. Für Entlehnungen des ven. *cenda(l)* im Griechischen s. M. I. Manousakas, Μία διαθήκη ἀπὸ τὸ Ναύπλιο (1534) μὲ πλούσιο γλωσσικὸ ὑλικό, in: Ἀντίχαρη. Ἀφιέρωμα στὸν καθηγητὴ Σταμάτη Καρατζά. Athen 1984, 257–269 (*τζένταvος* und *τζενταvί*) und noch P. Blastos, Συνώνυμα και συγγενικά. Τέχνες και σύνεργα. Athen 1931, 327 (*ζεντουνί*). Ein älterer zypriotischer Beleg ist vom spanischen Franziskaner Pedro Mercado López de Urraca in seinem Buch Νέα ἐγκυκλοπαιδία τῆς ἀποστολῆς τῆς Κύπρου. Nova encyclopaedia missionis apostolicae in regno Cypri, seu Institutiones linguae graecae-vulgaris [...]. (Rom 1732), 174 verzeichnet: *raso, ζεντουνί, sericum rasum, raso.* Die Eintragung stellt eines der vielen Lemmata einer „Nomenclatura hispano-graeco-latino-italica de vocabulis frequentioribus scitu dignis, hispano-alphabetico ordine digesta“ (ebda, S. 154–182) dar.

[5] Zakythinos, a.O., 70f.

[6] Ebenda, 72.

[7] Bei der Besprechung des Buches von Zakythinos (in: *BZ* 33 [1933] 112–115 und bes. S. 114) schrieb er: „Ich möchte an meiner Meinung, daß es sich um nichts anderes als um eine Verderbnis aus ξυλοχάρτια handeln kann, durchaus festhalten“. Ferner hatte Dölger bei der Erwähnung eines auf χαρτῶον βαγδαϊτικόν geschriebenen Vertrages ein weiteres Mal

Die Ansicht, wonach κυλιχάρτιον die Bezeichnung für eine seidene Stoff- und nicht für eine Papiersorte war, vertrat zudem Chr. Philippides[8], ohne sich allerdings näher mit dem Problem um die Herkunft des Wortes zu befassen. Seitdem, das heißt, seit den Dreißiger Jahren, wurde der Warenname κυλιχάρτια, soviel ich weiß, nicht zum Gegenstand philologischer Forschung gemacht.

Der berühmte Botaniker und Forschungsreisende Johann Georg Gmelin (Tübingen 1709–1755)[9], der sich während seiner ausgedehnten Reisen in Sibirien im Frühjahr 1735 am großen Umschlagplatz Kjachta an der russisch-chinesischen Grenze[10] und wenig später, im Sommer 1738, in Irkutsk aufgehalten hat, schrieb Hunderte von Warennamen aus dem florierenden Handelsbetrieb beider Städte samt ihren Preisen nieder. Das bunte Gemisch von russischen, aber auch westeuropäischen, mongolischen und chinesischen Namen von Handelswaren, überwiegend von Stoffnamen, und die aufmerksam notierten Preisangaben bieten nicht nur reiche Materialien zur Geschichte des russischen Fernhandels, sondern auch zur Forschung der Fachlexik der erwähnten Sprachen, vor allem des Mongolischen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Diese warenkundliche Auflistung als glückliche Folge der Wißbegierde J. G. Gmelins und insbesondere ihre ausgezeichnete sprachwissenschaftliche Erörterung durch den ungarischen Mongolisten und Sinologen György Kara[11] veranlaßt bei aufmerksamer

die Gelegenheit, seine Meinung – die Zurückhaltung von Zakythenos übergehend – uneingeschränkt zu vertreten; vgl. F. Dölger, Urkundenfälscher in Byzanz, in: Festschrift Edmund E. Stengel zum 70. Geburtstag am 24. Dezember 1949. Münster–Köln 1952, 3–20 und bes. S. 17, Anm. 2. Der Artikel wurde in F. Dölger, Byzantinische Diplomatik. 20 Aufsätze zum Urkundenwesen der Byzantiner. Ettal 1956, 384–402 wiedergedruckt. Die Stelle ist auf S. 398, Anm. 46 zu finden.

[8] Metropolit von Trapezunt Chrysanthos [Philippides], Ἡ ἐκκλησία Τραπεζοῦντος. *Ἀρχεῖον Πόντου* 4/5 (1936) 78.

[9] Über ihn s. den Artikel von H. Dolezal, in: Neue Deutsche Biographie, 6. Berlin 1964, 479.

[10] Zum Handelsbetrieb der Stadt s. den guten, auf Archivmaterial basierenden Artikel von A. N. Chochlov, Kjachta i kjachtinskaja torgovlja (20-e gg. XVIII v. – seredina XIX v.), in: Burjatija XVII – načala XX v. Ékonomika i social'no-kul'turnye processy. Sbornik naučnych trudov. Novosibirsk 1989, 15–50.

[11] Gy. Kara, Les mots mongols dans une liste des marchandises chez Gmelin (1738). *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 13 (1961) 175–200. Die Fülle der Aufzeichnungen J. G. Gmelins wird als einzigartige Quelle auch zur Geschichte und Volkskunde sibirischer Völker herangezogen; vgl. V. F. Ivanov, Russkie pis'mennye istočniki po istorii Jakutii XVIII – načala XIX v. Novosibirsk 1991, 133–135 und ferner G. Doerfer, Ein alter Qača-Text bei Gmelin. *Journal of Turkish Studies* 14 (1990) 163–170.

Durchsicht zu Überlegungen, die meiner Überzeugung nach zur Etymologie des mittelgriechischen Wortes κυλιχάρτια führen.

Unter verschiedenen Rubriken wie *Geblümter Atlas* oder *Chagrin mit Zirkeln* und dergl., notierte sich J. G. Gmelin in seiner eigenen Transkription verschiedene chinesisch-mongolische mehrgliedrige lexikalische Einheiten als handelsübliche inner- und ostasiatische Stoffnamen, die den Bestandteil *chuartài* enthalten[12]. Diese Eintragungen dürften für jemanden, dem die Problematik um die Herkunft des Wortes κυλιχάρτια bekannt ist, nicht ohne Reiz sein, der Eventualität einer Gemeinsamkeit – mag sie auch aus der Sicht der Byzantinistik ins Exotische führen – auf den Grund zu gehen.

Das chinesische Wort *hua er* „Blume" ist als Lehnwort im Mongolischen sowohl in der Schriftsprache als auch in den Mundarten gut dokumentiert: *xuar* „Blume"[13]; *xᵘār* „fleur; broderie formant des fleurs, des dessins, etc.; ramages"[14]; *xuāri* „fleurs de couleurs variées"[15]; *xuvar* „smallpox; flower; picture"[16] Auch im Alttürkischen (Uigurischen) ist das chinesische Wort in der Form *xua* „Blume" (geschrieben *qw'*) belegt[17]. Dem von J. G. Gmelin notierten *chuartài* liegt ein durch das mongolische Derivativ-

[12] Kara, a.O., 182, Nr. 2 und 184, Nr. 15 und 18.

[13] Ja. Cevel, Mongol chelnij tovč tajlbar tol'. Ulaanbaatar 1966, 720; H.-P. Vietze, Wörterbuch Mongolisch-Deutsch. Leipzig 1988, 324. Vgl. noch *xee xuar* „pattern, design, ornament" C. Cedendamba, Mongol-oros-angli tol'. Ulaanbaatar 1986, 278.

[14] A. Mostaert, Dictionnaire ordos. Tome I. Peking 1941 [Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking. Monograph V], 362.

[15] A. de Smedt et A. Mostaert, Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou Occidental. IIIᵉ partie: Dictionnaire monguor-français. Peiping 1933, 174.

[16] F. D. Lessing, Mongolian-English Dictionary. Berkeley; Los Angeles 1960, 993, rechte Spalte. Die Bedeutungen „Blume; künstliche Blume" und „Zeichnung, Bild" für das mongolische Wort *xuar* führt B. Ja. Vladimircov, Sravnitel'naja grammatika mongol'skogo pis'mennogo jazyka i chalchalskogo narečija. Vvedenie i fonetika. Moskau ²1989, 299 auf zwei verschiedene chinesische Etyma zurück.

[17] Es wurde auch die Tautologie *xua čečäk* „Blumen" verwendet; s. Drevnetjurkskij slovar'. Leningrad 1969, 638; vgl. jedoch das denominale Werb *xulan-* „blühen" (geschrieben *qwl'n-*) (Ş. Tekin, Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit. Budapest 1980 [*Bibliotheca Orientalis Hungarica* XXVII], 354). Hierher gehört ferner *xuačan tösäk* „Decke aus gemustertem Filz" (N. Yamada, Uigurubun keiyaku bunsho shusei. Sammlung uigurischer Kontrakte. Herausgegeben von J. Oda, P. Zieme, H. Umemura, T. Moriyasu. Band 2: Textband. Texte in Transkription und Übersetzung, Bemerkungen, Listen, Bibliographie und Wörterverzeichnis. Osaka 1993, 137f. und 256. Das (Neu-) Uigurische aus dem Nordwesten Chinas kennt auch *xuar* und ebenfalls die Tautologie *xuar gül* in der Bedeutung „Blume"; s. T. R. Rachimov, Kitajskie èlementy v sovremennom ujgurskom jazyke. Slovar'. Moskau 1970, 138f.

suffix *+tai* ~ *+tei* erweitertes Nomen zugrunde. Da die Funktion dieses Suffixes darin besteht „to form nouns designating possession, connection with, or containment in something“[18], bedeutet *xuartai* „mit Blumen verziert; geblümt“, aber auch „mit Ornamenten versetzt; gemustert“, was durch das in der Sprache der Ordos-Mongolen belegte Wort *xʷārt'ä* „ayant des fleurs, des broderies, des ramages“[19] bestätigt wird. Daraus ergäbe sich folgerichtig, daß der rätselhafte Beleg κυλιχάρτια aus dem Text des trapezuntinischen Vertrages von 1364 faktisch aus zwei Segmenten besteht, für dessen zweiten (-χαρτια) eine Abhängigkeit vom mongolischen Wort *xuartai* mit gutem Gewissen angenommen werden kann. Wenn bei dem Versuch dieser Ableitung die gewünschte Deutlichkeit, vor allem was die Lautung des griechischen Beleges anbetrifft, zu fehlen scheint, so darf die fast zwingende Assoziation zum Wort χαρτίον „Papier“ nicht außer Acht gelassen werden, auf welche sich immerhin ja auch die erwähnte Annahme von F. Dölger stützte. Die semantische Seite des abgeleiteten Teils bereitet dagegen keinerlei Schwierigkeiten: Nichts wäre selbstverständlicher als ein Ballen geblümten bzw. gemusterten Seidenstoffes fernöstlicher Provenienz und innerasiatischer Beförderung auf einem Tisch des Zollamtes von Trapezunt.

Aufkommende Zweifel an dem bisher eingeschlagenen Weg zur Klärung des Wortes κυλιχάρτια könnten nur durch die Deutung seines ersten Segments (κυλι-) ausgeräumt werden, durch eine Deutung, die vernünftig und fugenlos die Etymologie des Wortes ergänzt, ohne den Eindruck zu erwecken, dem zweigeteilten Vorgehen zur Enträtselung von κυλιχάρτια läge ein rein mechanisches „Andocken“ von zwei Komponenten zu einem Schreibtischkonstrukt, das Ergebnis eben eines geglückten Zusammenspiels von Zufällen, zugrunde.

Die schwäbische Gründlichkeit, mit der Johann Georg Gmelin sich als Fremder die für ihn äußerst ansprechende, bunte Welt inner- und ostasiatischer Handelsrealien notierte, hat meines Erachtens auch bezüglich der Deutung des ersten Teils des Wortes κυλιχάρτια den notwendigen Hinweis geliefert. So hat er mehrmals kaufmännische Fachbezeichnungen von Seidenstoffen verschiedener Qualitäten aufgezeichnet, welche die mongolischen Wörter *goli* ~ *góoli* enthalten.[20] Das Wort *goli*, das Gmelin mit dem

[18] N. Poppe, Grammar of Written Mongolian. Wiesbaden 1954 [*Porta Linguarum Orientalium*. Neue Serie I], 44. Dazu s. noch S. L. Čarekov, Prilagatel'nye v mongol'skich jazykach v sravnenii s drugimi altajskimi. Leningrad 1990, 23.

[19] A. Mostaert, a.O. (s. Anm. 14), 362.

[20] Kara, a.O. (s. Anm. 11), 182, Nr. 5–7.

Prädikat „der beste Damast“ glossiert und das sich als Kennzeichen von Wertarbeit fernöstlicher Seidenproduktion als fester Bestandteil mehrgliedriger lexikalischer Einheiten belegen läßt, ist ebenfalls chinesischen Ursprungs (*guli*)[21]. Erweiterungen des chinesischen Schriftzeichens *gu* bilden in ihrer überwiegenden Mehrheit Wörter, welche in Zusammenhang mit dem Begriff „Knochen“ stehen, vorab medizinische Fachwörter, seltener jedoch, und zwar metaphorisch, Adjektive, die allesamt „knochige“ Beschaffenheiten von Gegenständen wie: „hart“, „rauh“, „unbiegsam“, „steif“, „verschleißfest“, „haltbar“ usf. zum Ausdruck bringen[22]. Die Vorzüglichkeit des Seidenstoffes, die Gmelin durch das mongolische Wort *goli* ohne Einschränkung im Gegensatz zu minderwertigeren Sorten wie *Polu Goli* (rus.-mong. "halb*goli*"), *Dundà-Goli* (mong. „mittel*goli*“) u.a. wiedergibt, dürfte im Bereich dieses Begriffsfeldes der „knochigen“ Stofflichkeit zu suchen sein und diese Verknüpfung ist in der Tat nachweisbar.

Das gegen Ende des 18.Jahrhunderts, jedoch nach 1787, entstandene fünfsprachige (mandschurisch-tibetisch-mongolisch-[neu]uigurisch-chinesische) Wörterbuch *Wuti* erwähnt das chinesische Wort *guli* zweimal im Bezug auf Eigenschaften seidener Webware: einmal wird das mandschurische Wort *ilihangga* durch *shaduan guli* und ein weiteres Mal der ebenfalls mandschurische Ausdruck *kacar seme* durch *guli* erklärt[23]. Da *ilihangga* im Mandschurischen „spannkräftig, haltbar“[24] bzw. „strong, durable (of silk products)“[25] und *kacar seme* „knirschend“[26] bzw. „not cooked soft, hard and stiff, coarse and hard“[27] bedeutet, sollte daraus ersichtlich sein, daß die Textilien, die J. G. Gmelin in Sibirien gesehen und schätzen gelernt hat, gute, d.h. schwere und haltbare, wohl strapazierfähige und angenehm raschelnde Seidenstoffe waren, jedenfalls der gesuchten Qualität, die schwäbische Frauen, also „Landsmänninen“ Gmelins trocken und doch anerkennend als „dankbares Stöffle“ loben würden. Bezeichnend für den guten Ruf der *goli*-Stoffe dürfte zudem das dem Mongolischen entlehnte und heute obsolete russische Textilienfachwort *gol'* „chinesischer Seiden-

[21] Vgl. Mathew's Chinese-English Dictionary. Revised American Edition,11th Printing. Cambridge, Mass. 1969, S. 517, Nr. 3486: „stiff – of cloths; bony“.

[22] Vgl. Bol'šoj kitajsko-russkij slovar'. Tom 3. Moskau 1984, S. 184f., Nr. 5973.

[23] J. Tamura, Sh. Imanishi, H. Sato, Wu-t'i ch'ing-wên-chien, translated and explained. Vol 1 [Kyoto] 1966, S. 836, Nr. 14769 und S. 679, Nr. 11999.

[24] E. Hauer, Handwörterbuch der Mandschusprache, II. Lieferung. Tokyo–Hamburg 1952, 496.

[25] J. Norman, A Concise Manchu-English Lexicon. Seattle–London 1978, 148.

[26] Hauer, a.O., 566.

[27] Norman,. a.O., 169.

stoff"[28] sein, das als Nachhall des einst so lebendigen russischen Fernhandels mit Ostasien zu verstehen wäre. Am Ende dieser ermittelten Sachlage dürfte man, abermals mit gutem Gewissen, den mongolischen Stoffnamen *goli* im Segment κυλι- des trapezuntinischen Problemwortes κυλιχάρτια als die oben erhoffte vernünftige und fugenlose Ergänzung wieder- und anerkennen. Der Befund einer paretymologischen Einwirkung des Verbs κυλίω zur gräzisierenden Umgestaltung des Wortes sollte als gesichert gelten, denn was wäre natürlicher für einen Griechen, als einen Stoffballen assoziativ mit der Tätigkeit des Wälzens und Rollens in Zusammenhang zu bringen.

Der vorgeschlagene Übergang *goli xuartai* (o.ä.; die Aussprache kann, muß aber nicht auch für das 14. Jahrhundert verbindlich sein) zu κυλιχάρτια und die zuverlässig eruierte Bedeutung „geblümter (oder gemusterter) Seidenstoff guter, spannkräftiger Qualität" sind tauglich genug und lassen sich problemlos in den anfangs zitierten Passus der Verordnung von Kaiser Alexios III. Komnenos zugunsten der Venezianer aus dem Jahre 1364 einfügen. Durch eine überzeugende und akzeptable Etymologie des *hapax*-Beleges κυλιχάρτια sollte die bucharische Papiersorte[29], mit der die Venezianer angeblich an den pontischen Gestaden Handel trieben, jene Dölger'schen *ξυλοχάρτια und vor allem der immer willkommene „unachtsame Schreiber", dessen Fehlgriff uns das vermeintliche Rätsel um Herkunft und Bedeutung des Wortes bescherte, endgültig vergessen werden.

Trapezunt war einer der markanten, wichtigen Endpunkte, des öfteren jedoch nur der vorläufige Zielhafen eines gegen Ende mehrfach verästelten legendären, langen und nebenbei abenteuerlichen Handelswegs, der seit der Antike das pontische Gebiet mit Zentral- und Ostasien verband[30],

[28] Vgl. Slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo jazyka. Tom 3. Moskau 1954, Sp. 249: „kitajskaja šelkovaja tkan". Vgl. noch *gol'* (1734) ‚Stoffart' bzw. *polugol' ~ polugol'e* (1735) ‚dass. (Brokatsorte?)' A. E. Anikin, Etimologičeskij slovar' russkich dialektov Sibiri. Zaimstvovanija iz ural' skich, altajskich i paleoaziatskich jazykov. Moskau – Novosibirsk ²2000, S. 167 und 452.

[29] Zu den Anfängen des Papiergebrauchs in Byzanz s. J. Irigoin, Les débuts de l' emploi du papier à Byzance. *BZ* 46 (1953) 314–319.

[30] Darüber s. H. W. Haussig, Die ältesten Nachrichten der griechischen und lateinischen Quellen über die Routen der Seidenstraße nach Zentral- und Ostasien, in: From Hecataeus to al-Huwarizmi. Bactrian, Pahlavi, Sogdian, Persian, Sanskrit, Syriac, Arabic, Chinese, Greek and Latin Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia. Edited by J. Harmatta. Budapest 1984 [*Collection of the Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia.* Series I, Volume III], 9–24. Den bibliographischen Angaben sollten hinzugefügt werden: R. R. Mukaševa, K voprosu o torgovom puti,prochodivšem po territorii Srednej Azii v drevnosti, in: Drevnij Vostok i antičnyj mir. Sbornik statej posvjaščennyj professoru Vsevolodu Igoreviču Avdievu. Moskau 1972, S. 12–20 und H. Miyakawa und A.

Endpunkt einer Strecke, entlang der Handelstausch und kulturelle Begegnung der daran Beteiligten, insbesondere Sprachkontakte, immer in engster Beziehung zueinander standen. Es dürfte daher nicht verwundern, daß Waren, wie in unserem Fall Seidenstoffe, Trapezunt auch unter ihren fremden speziellen Namen erreichten; es dürfte dagegen überraschen, daß verschwindend wenig dieser fremden Fachlexik schriftlich überliefert wurde. Wo das geschah, war die Voraussetzung dafür die Beteiligung eines fachlich Kompetenten, eines Kenners der Materie.

Wörter machen bekanntlich lange, manchmal sehr lange Reisen. Es ist z.B. bekannt, daß der griechische Stoffname σιγ(ιλ)λᾶτον zusammen mit der Ware, die er bezeichnete, vom Mittelmeerraum über einen Handelsweg in mehreren Etappen das Reich der Mitte erreichte, wo er als Fremdwort im Chinesischen (chin. *sahala* < mong. *saqalat*) wiederzufinden ist[31]. Ähnlich ist die Sachlage mit dem hier etymologisch behandelten Wort: auch *goli xuartai*, die mongolische Gütebezeichnung für Seidenstoffe, hat eine nicht minder lange Reise hinter sich, freilich in umgekehrter Richtung, bis zum Bereich des pontischen Griechentums, wo man ihr „griechisch gekleidet" in Trapezunt wiederbegegnet.

Kollautz, Ein Dokument zum Fernhandel zwischen Byzanz und China zur Zeit Theophylakts. *BZ* 77 (1984) 6–19. Das Buch von A. A. Ierusalimskaja, „Velikij šelkovyj put" i Severnyj Kavkaz. Leningrad 1972 bleibt mir unerreichbar.

[31] Vgl. Th. T. Allsen, Commodity and Exchange in the Mongol Empire. A Cultural History of Islamic Textiles. Cambridge 1997, 75. In der vom Verfasser angegebenen Bibliographie fehlt der Artikel von B. K. Delivoria, Siklat, siglaton, σιγλατον-sigillatum, in: *Studies in Byzantine Sigillography* 2. Edited by N. Oikonomides. Washington, D.C. 1990, 49–53.

MICHAEL ALTRIPP / GREIFSWALD

BEOBACHTUNGEN ZUR POLYCHROMIE BYZANTINISCHER BAUPLASTIK IN GRIECHENLAND[1]

Mit zwei Tafeln

Die Bauplastik der byzantinischen Zeit ist in der jüngsten Vergangenheit zunehmend Gegenstand der Forschung gewesen, wobei es sich bislang als äußerst schwierig erwies, verschiedenen Fragestellungen systematisch nachzugehen. Dies lag nicht nur daran, daß das betreffende Material in der überwiegenden Zahl als Spolien verwandt und in späteren, z.T. nachbyzantinischen Denkmälern vermauert und somit aus dem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen ist, sondern vor allem auch daran, daß bedeutende Denkmäler nicht oder nur in unzulänglicher Weise publiziert worden sind.

Dennoch hat es in der letzten Zeit einige umfangreiche Beiträge zur Erweiterung unserer Kenntnis byzantinischer Plastik im allgemeinen und der Bauplastik im besonderen gegeben[2]. Dabei ist festzustellen, daß bisher eher die formal-motivlichen Fragen im Vordergrund standen, während z.B. das Phänomen der Farbigkeit bauplastischer Dekoration nicht im Mittelpunkt des Interesses stand. Zwar wird in Einzelfällen auf das Vorhandensein einiger Farbreste hingewiesen[3], doch scheint sich bisher niemand des

---

[1] Die vorliegende Arbeit geht auf einen einjährigen Aufenthalt in Griechenland zurück, der von der Staatlichen Stipendienstiftung Griechenlands (IKY) durch ein post-doctoral-Stipendium unterstützt worden ist. Dafür sei der IKY an dieser Stelle ausdrücklich gedankt.

[2] Vgl. unter anderen M. DENNERT, Mittelbyzantinische Kapitelle: Studien zu Typologie und Chronologie. Bonn 1997; Angeliki LIVERI, Die byzantinischen Steinreliefs des 13. und 14. Jahrhunderts im griechischen Raum. Athen 1996; Catherine VANDERHEYDE, La sculpture architectonique mésobyzantine. Évolution du style à Constantinople et en Grèce centrale. Mémoire inédit. Louvain-la-Neuve 1991 (bisher unpubliziert); N. FIRATLI, La sculpture byzantine figurée au Musée Archéologique d'Istanbul. Paris 1990.

[3] Carolyn L. CONNOR, The Color of Ivory. Polychromy on Byzantine Ivories. Princeton 1998, 70: „Byzantine architectural sculpture of all periods – capitals, imposts, cornices, and moldings – was regularly painted and gilded." Sie verweist in diesem Zusammenhang auf die beiden Kirchen des Klosters Hosios Lukas sowie auf das Konstantin-Lips-Kloster (wohl die Theotokos-Kirche) in Istanbul (ebd., Anm. 29 [S. 117]); Laskarina MPOURA, O γλυπτός διάκοσμος του ναού της Παναγίας στο μοναστήρι του Οσίου Λουκά. Athen 1980, 61.

Themas angenommen zu haben. Diese Frage nach der möglichen farbigen Ausgestaltung von Kapitellen, Templa oder anderer plastischer Werke dürfte in Zukunft stärker ins Bewußtsein rücken, nachdem Carolyn L. Connor im Jahre 1998 ihre Untersuchung zur „Polychromy on Byzantine Ivories" veröffentlicht hat[4]. Mit diesem Buch wird das Problem der Polychromie nicht nur erstmalig – wenn auch auf die Elfenbeine beschränkt – ausführlich behandelt, sondern es wird darin zugleich darauf verwiesen, daß auch die bauplastischen Stücke farbig ausgestaltet gewesen seien[5]. Dieser allgemeinen Bemerkung folgt in einer Fußnote zwar lediglich der Verweis auf das Konstantin-Lips-Kloster in Istanbul sowie die der Autorin gut bekannten Kirchen von Hosios Lukas[6], aber tatsächlich darf man offensichtlich davon ausgehen, daß sich die byzantinische Plastik nicht nur in Einzelfällen in farbiger Ausgestaltung präsentierte.

Im folgenden sollen einige Stücke vorgestellt werden, die einen Eindruck von der Farbigkeit besonders der Kapitelle und Templa vermitteln[7]. Dabei wird es zukünftigen, im günstigsten Falle naturwissenschaftlichen Untersuchungen vorbehalten sein herauszufinden, ob sich durch die entsprechenden Farbpigmente auch chronologische Hinweise ergeben könnten. Dies ist vor allem dann von Bedeutung, wenn die Farben aus nachbyzantinischer Zeit stammen dürften. Als Beispiel hierfür sei auf das Katholikon des heute aufgelassenen kretischen Phaneromene-Klosters[8] verwiesen, das westlich von Seteia nahe der steil aufragenden Nordküste steht und dessen Gewände des westlichen Eingangs noch bedeutende Reste einer leicht hellblauen Farbe aufweist. Die Farbspuren wirken jedoch eher künstlich und modern. Zudem ist nicht zu erkennen, daß der Farbaufstrich in irgendeiner Weise Rücksicht auf die plastische Ausgestaltung des Gewändes genommen hätte, was – wie im folgenden zu zeigen sein wird – bei Kolorierungen aus byzantinischer Zeit sehr wohl der Fall gewesen ist.

Farbreste haben sich vor allem auf Epistylbalken von Templonanlagen erhalten, wofür das Katholikon des Klosters Hosios Lukas[9] das wahrscheinlich beste Beispiel bietet. Dort verteilt sich die Anlage auf die insgesamt drei Zugänge zum Bema sowie zu den beiden Apsisnebenräumen. Der Balken über dem Eingang zum Diakonikon zeigt in seiner linken Hälfte ganz deutliche und noch sehr gut erhaltene Angaben von Blau und Gold. Den gleichen Befund bietet die rechte Hälfte des Balkens über dem Eingang zur Prothesis. In beiden Fällen ist der Hintergrund in ein intensives Blau getaucht, das vermutlich ehemals sehr stark gewesen, nun aber ein wenig verblaßt ist. Die erhabenen Partien hingegen sind in einem leuchtenden Gold gefaßt, so daß sich ursprünglich ein hervorstechender Farbkontrast dargeboten haben dürfte. Anders verhält es sich bei der linken Partie des Epistylbalkens über dem Durchgang zum Bema, auf dem sich ebenfalls beträchtliche Pigmentspuren erhalten haben. Hier jedoch alterniert das Blau als Hintergrundfarbe mit einem tief dunklen Rot. Es ist nicht auszumachen, ob das Rot eine spätere Zutat oder ursprünglich ist. Es ist jedoch nicht auszuschließen, daß jene Partie des Templons, die das Allerheiligste abschrankte, in einer besonderen Weise hervorgehoben werden sollte.

Auch die Templonanlage der nördlich gelegenen Panagia-Kirche von Hosios Lukas zeigt Reste von Bemalung. Direkt über der linken Säule des Durchgangs zum Bema[10] sind z.B. deutliche Farbreste zu erkennen. Das vegetabile Muster ist in einer dunklen, ursprünglich vielleicht auch goldenen Farbe vom ehemals wohl dunkelblauen Hintergrund abgesetzt. In gleicher Weise sind die herausgearbeiteten Partien im Bogenfeld des marmornen Ikonenrahmens an der Stirnwand der südlichen Bemaseitenwand[11] dunkel gehalten. Hierbei könnte es sich ebenfalls um mittlerweilen nachgedunkelte goldene Farbreste handeln. In den Zwickelfeldern scheinen sich hingegen noch Reste einer blauen Farbe erhalten zu haben.

Eine vergleichbare Farbenkombination begegnet auf der linken Partie des Epistylbalkens über dem Durchgang zum nördlichen Apsisnebenraum des Katholikon des Kaisariane-Klosters bei Athen[12]. Dieser Balken wird durch einen Lotus-Palmetten-Fries geziert, der als Hintergrundfarbe ein heute helles Pastellblau aufweist, während die erhabenen Stellen von dunkler Farbe sind, die aber ehemals vielleicht dunkelrot oder auch gold

[4] Vgl. die jüngste Rezension von H. C. EVANS, *BZ* 92 (2000) 195–197.

[5] Vgl. Anm. 3.

[6] Vgl. Carolyn L. CONNOR, Art and Miracles in Medieval Byzantium. The Crypt at Hosios Loukas and its Frescoes. Princeton 1991.

[7] Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf die Denkmäler der Regionen Mittel- und Südgriechenlands (einschließlich Kreta), die Verf. 1997/98 bereist hat.

[8] G. GEROLA, Βενετικά μνημεία της Κρήτης (εκκλησίες). Herakleion 1993, Abb. 330; eine Datierung ins 15. Jh. dürfte am ehesten zutreffen.

[9] N. CHATZEDAKE, Όσιος Λουκάς. Athen 1996, Abb. 8. Für die originalen Partien des Templon darf man wohl eine Datierung ins Ende des 10. Jhs. annehmen.

[10] Laskarina MPOURA, Ο γλυπτός διάκοσμος (siehe Anm. 3), Abb. 137. Auch dieses Templon dürfte aus dem Ende des 10. Jhs. stammen.

[11] Ebd., Abb. 174.

[12] Eigene Beobachtung. L. W. FORREST, The Monastery of Kaisariani: History and Architecture, Ph. D. Indiana University 1991. Ann Arbor 1996, erwähnt den Befund nicht. Das Templon könnte entweder zusammen mit dem Bau aus dem 11. Jh. oder vielleicht doch etwas später aus dem 12. Jh. stammen.

gewesen sein könnte. Gleichzeitig hat es den Anschein, als ob die äußeren Blätter des Palmettenfrieses alternierend ebenfalls die blaue Hintergrundfarbe getragen haben. Die Partie, auf der sich die Farbreste befinden, ist zu kurz, um über die weitere farbliche Ausgestaltung des Epistylbalkens sichere Auskunft geben zu können. Auch der Balken über dem Durchgang zum Bema kann keine zusätzlichen Anhaltspunkte bieten, da hier von der ursprünglichen Farbgebung lediglich dunkle Flecken zurückgeblieben sind, die aber darauf hindeuten, daß auch an dieser Stelle das Dunkelrot oder Gold dominiert haben muß.

Einen besonders interessanten Befund bietet die Templonanlage im Katholikon des Peribleptos-Klosters von Politika auf Euboia[13]. Diese ist zwar bis heute weitestgehend von einer Freskoschicht überzogen, doch scheint der Epistylbalken über der Heiligen Tür davon zu keiner Zeit betroffen gewesen zu sein. Es lassen sich jedenfalls keine entsprechenden Spuren entdecken. Um den Befund unter der Malschicht auf der rechten Partie über der Templonikone untersuchen zu können, hat man einen Teil des Freskos abgeschlagen. Dabei kam als Fortsetzung des Epistylbalkens ein Fries zutage, der in Champlevé-Technik gearbeitete Pseudokufik zeigt. Der von jeder späteren Überarbeitung verschonte Teil des Epistylbalkens über dem Durchgang zum Bema scheint also nicht zu dem pseudokufischen Fries zu gehören, sondern könnte hier als Spolie eingesetzt worden sein. Möglicherweise spricht für die letzte Annahme, daß es sich bei dem Epistylbalken um ein besonders qualitätvolles Stück handelt. Mittig ist ein Kreuz auf einen Buckel aufgesetzt, während sich zu beiden Seiten ein Arkadenmotiv fortsetzt, das alternierend auftretende vegetabile Motive überfängt. Ausschließlich diese Arkaden sind in dunkelroter bzw. ursprünglich vielleicht goldener Farbe hervorgehoben, wobei davon lediglich die angedeuteten Kapitelle ausgenommen sind, die zwischen aufliegenden Bögen und den darunter befindlichen Säulchen vermitteln. Dieser Arkadenfries besteht auf beiden Seiten des mittigen Kreuzes aus jeweils drei Bögen, die ihrerseits vor einem sechsteiligen Blütenmotiv enden. Gleichzeitig weist die Sofitte dieses Epistylbalkens ebenfalls Skulptierung auf. Ein sechsstrahliges Sternmotiv mit zwischen den Strahlen angebrachten Tropfenformen wird von einem Kreis umfangen und bildet die Mitte dieser Sofitte. Zu

[13] Th. SKOURA, Χριστιανικά μνημεία της Ευβοίας. Chalkida 1998, Abb. 177γ'; zum Templon vgl. auch J. KODER, Negroponte. Untersuchungen zur Topographie und Siedlungsgeschichte der Insel Euboia während der Zeit der Venezianerherrschaft. Wien 1973, 146. Auch das Templon dieser Kirche kann nur ungefähr in das 11./12. Jh. datiert werden. Vgl. auch Ch. MPOURAS, Παρατηρήσεις στο Καθολικό της Μονής της Θεοτόκου Περιβλέπτου στα Πολιτικά Ευβοίας. *Αρχείον Ευβοικών Μελετών* 18 (1988–9) 54ff. sowie Fig. 1.

beiden Seiten wird ein sich zu den Außenseiten hin verbreiterndes Kreuz von einem Kreis umgeben. Dabei sind diese beiden Kreuze sowie der Stern und der ihn umgebende Kreis in der Mitte durch die gleiche dunkelrote bzw. ursprünglich vielleicht goldene Farbe besonders betont.

Ein weiteres bemerkenswertes Beispiel findet sich im Katholikon des ehemaligen Blachernen-Klosters bei Kyllene[14]. Hier ist ein Epistylbalken in Zweitverwendung als Gewände für den westlichen Eingang eingemauert worden. Dieser ist größtenteils von einer crème-weißen Farbe überstrichen, die vielleicht im Zusammenhang mit der Vermauerung im Türgewände aufgebracht worden, in jedem Falle nicht original ist. Diese Farbe ist an mehreren Stellen großflächig abgeblättert, so daß ein früherer Zustand sichtbar geworden ist. Dieser zeigt nun partiell Reste einer blauen Bemalung, die vor allem die tiefer liegenden Reliefschichten bedeckt[15]. Möglicherweise hat der Epistylbalken schon vor seiner Zweitverwendung am Westeingang größtenteils an Farbe eingebüßt und war in diesem Zustand mit der crème-weißen Farbe übermalt worden. Zudem könnte die blaue Farbe ehemals das gesamte Relief bedeckt haben – was angesichts der bisherigen Beobachtungen allerdings unwahrscheinlich sein dürfte –, wobei sie besonders an den erhabenen Stellen abgerieben sein müßte, oder sie hat tatsächlich nur die tieferen Reliefschichten bedeckt. Dieser Epistylbalken ist des weiteren von besonderem Interesse, weil er nicht nur wie die vorangegangenen Stücke vegetabile Muster zeigt, sondern darüber hinaus weiter rechts und ehemals wohl auch links des für Templonbalken typischen Mittelpunktes in Gestalt eines auf geknoteten Doppelsäulen ruhenden Bogens, der ein „lebenspendendes Kreuz" überfängt, eine Tiergruppe wiedergibt. Diese Gruppe, bestehend aus einem Löwen und zu beiden Seiten je einem Vogel, ist jedoch leider noch mit der crème-weißen Farbe versehen oder weist überhaupt keine Bemalung auf. Auf diese Weise muß unklar bleiben, wie die möglicherweise konventionelle Bemalung dieses Balkens im Falle der Tiere ausgesehen hat. Es kann lediglich festgehalten werden, daß der Balken, wie auch schon die übrigen, gleichsam einen blauen Grundton aufweist, wobei für die farbliche Gestaltung der erhabenen Stellen vielleicht eine wie bei den anderen Stücken dunkelrote oder goldene Farbe angenommen werden darf.

[14] Vgl. A. ORLANDOS, Αἱ Βλαχέρναι τῆς Ἠλείας. *Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς* 1929, Abb. 23, 5–35. Nach Auskunft der zuständigen Ephorie in Patras ist eine Arbeit über diese Kirche und ihre Bauplastik in Vorbereitung. Das Epistylfragment datiert vielleicht aus dem 12. Jh.

[15] Es ist bei dem jetzigen Zustand des Stückes leider auch nicht annäherungsweise möglich zu entscheiden, von wann diese blaue Farbe datiert. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß sie nachbyzantinisch bzw. sogar modern ist.

Möglicherweise kann diese Frage, wie figurale Motive farblich gegeben worden sind, anhand zweier Stücke an dem ehemaligen Katholikon der Blachernen-Kirche in Blacherna bei Arta wenigstens annäherungsweise beantwortet werden. Über dem heutigen Zugang zur Kirche an der Westseite der Südwand[16] ist ein außerordentlich qualitätvolles Fragment, das wohl ursprünglich als Epistylbalken Verwendung gefunden hatte, als Sturz in den Türrahmen integriert worden. Der Balken besteht aus zwei Zonen, wobei sich die obere leicht vorwölbt. Letztere weist verschlungene vegetabile Muster auf, während die untere Zone als Hintergrundmotiv verschlungene Kreise zeigt. Diese werden an einer Stelle zu einem Bänderknoten zusammengeführt. Links enden sie abrupt an einem Rahmen, der hier das linke Ende des Epistylbalkens angibt. Rechts des Knotens und kurz vor der Abbruchkante des Balkens ist ein stark plastisch gegebener, geflügelter und nimbierter Engel mit Loros zu sehen, der sich nach rechts wendet und dabei seine beiden Hände in dieselbe Richtung im Fürbittgestus ausstreckt (Abb. 1). Möglicherweise gehörte dieser Engel zu einer zentralen Christus-Figur, die zu ihrer Linken einen weiteren Engel besessen haben könnte. Eine solche Gruppe könnte durchaus über dem Zugang zum Bema angebracht gewesen sein[17]. Auffällig sind hier die ehemals dunkelroten, heute stellenweise ins Rosa übergegangenen Farbreste, die sich trotz der Witterungseinflüsse erhalten haben. Sie bedecken den gesamten Nimbus und setzten den Loros erkennbar von dem übrigen Gewand ab. Das feinere Gefieder, das die Spitzen der Flügel von den großen Federn der Flügelansätze trennt, ist ebenfalls mit der gleichen Farbe versehen. Darüber hinaus weisen die beiden Medaillons rechts und links des Engels in der oberen Zone eben jenes Rot auf, das schließlich auch das kreisförmige Flechtmuster hervorhebt. Dieser Befund ist demnach genau entgegengesetzt zu jenem in Kyllene, wo lediglich das Blau des Hintergrundes erhalten ist. Ob daraus geschlossen werden darf, daß die erhaben gearbeiteten Flächen in Kyllene in Dunkelrot gehalten waren, kann vermutet, aber nicht bewiesen werden. Ebenso kann nicht sicher gesagt werden, daß der Untergrund bei dem besprochenen Stück an der Blachernenkirche ehemals eine blaue Farbe aufgewiesen hat. Davon haben sich jedenfalls keine Reste erhalten. Es scheint jedoch eine dritte Farbe gegeben zu haben, denn es ist nicht anzunehmen, daß ein mögliches Blau auf dem Hintergrund sich an den erhabenen Stellen wie z.B. dem Gewand fortgesetzt hätte. Andererseits wird der Loros so deutlich durch sein Rot von eben diesem Gewand abgesetzt, daß man hier eine dritte Farbe annehmen möchte. Aber hiervon haben sich ebenfalls keine Spuren erhalten.

[16] A. Grabar, Sculptures byzantines du moyen âge. Paris 1976, Pl.CXXVI,b+d; eine farbige Abbildung bietet M. B. Sakellariou, Epirus. 4000 Years of Greek History and Civilization. Athen 1997, Abb. 185. Die Templonfragmente dieser Kirche gehören chronologisch ins 13. Jh.

[17] In diesem Zusammenhang sei auf die Symbolik der Tür verwiesen. Vgl. Joh 10,9: „Ich bin die Tür".

Ein weiteres bedeutendes bauplastisches Stück ziert die Außenseite der Blachernen-Kirche[18]. Es befindet sich an der westlichen Nordwand und ist ebenfalls als Türsturz zweitverwendet. Es handelt sich mit großer Wahrscheinlichkeit um einen Epistylbalken, der wiederum in zwei Zonen unterteilt ist, wobei die obere durch ein Flechtbandmuster und die untere durch einen abgewandelten Lotus-Palmetten-Fries ausgezeichnet ist. Das Fragment ist in zwei Teile zerbrochen; ein weiteres rechts angefügtes Teil gehört nicht zu diesem Epistylbalken, dürfte aber von einem anderen verwandten Balken stammen. Der in zwei Stücke zerteilte Epistylbalken wird besonders durch zwei Pfauen dominiert, deren Hälse verschlungen sind. Über den Köpfen der beiden Vögel erhebt sich in der oberen Zone ein „lebenspendendes Kreuz". Hier haben sich einige spärliche Reste ehemalig wohl dunkelroter, heute ins Rosa hin verblaßter Farbe erhalten. Sie sind vor allem auf dem Lotus-Palmetten-Motiv rechts der Pfauen-Gruppe zu erkennen. Möglicherweise sind dunkle Flecken auf den Beinen der Tiere sowie auf den Flechtbändern in der oberen Zone ebenfalls auf frühere Bemalung zurückzuführen.

Neben der Gruppe der bisher behandelten Epistylbalken gibt es noch drei Templonplatten, die ebenfalls Reste farbiger Bemalung aufweisen. Zunächst sei auf jene Platte im Katholikon von Hosios Lukas[19] aufmerksam gemacht, die links des Durchgangs zum Bema steht. Dort weist lediglich der zentrale Stern eine rötlich-braune Färbung auf, woraus zu schließen ist, daß auch hier die erhabenen Reliefpartien ursprünglich dunkelrot oder gold gehalten waren. Darüber hinaus besitzt die bemerkenswerte Basilika von Kallithea (Zaraphona, Lakonien) ebenfalls beiderseits des Durchgangs zum Altarraum zwei Platten[20], die noch deutliche Spuren einer ehemals blauen Farbgebung aufweisen. Da hier allerdings im Gegensatz zu allen übrigen Stücken die Farbe sowohl den Untergrund als auch die erhabenen Reliefpartien überzieht und schließlich die Farbe erstaunlich

[18] A. Grabar, Sculptures byzantines (siehe Anm. 16), Pl.CXXVI,a; eine farbige Abbildung bietet M. B. Sakellariou, Epirus (siehe Anm. 16), Abb. 186.

[19] N. Chatzedake, Ὅσιος Λουκᾶς (siehe Anm. 9), Abb. 8 (Ende 10. Jh.).

[20] A. Orlandos, Ἀνατολίζουσαι βασιλικαὶ Λακωνίας. *EEBS* 4 (1927) Fig.13; abgebildet ist hier die rechte der beiden Platten, die von Orlandos ins 11./12. Jh. datiert werden (ebd., 350).

dunkel ausfällt, soll nicht ausgeschlossen werden, daß die Kolorierung neuzeitlich ist.

Es ist somit zu konstatieren, daß sich Reste von Farben auf Templa offensichtlich besonders häufig auf Epistylbalken erhalten haben.

Erstaunlicherweise haben sich in den untersuchten Regionen kaum Farbreste auf byzantinischen Kapitellen erhalten. Lediglich auf den Stükken in der Panagia-Kirche von Hosios Lukas sowie auf einem Fragment in der Blachernen-Kirche bei Kyllene sind noch z.T. deutliche Bemalungsspuren zu erkennen.

Drei der vier byzantinischen Kapitelle in der Panagia-Kirche des Klosters Hosios Lukas weisen zum Teil umfangreiche Reste der ursprünglichen Kolorierung auf. Sehr deutlich sind diese an der Ostseite des südwestlichen Kapitells[21] zu erkennen. Hier ist das Eckblatt noch fast gänzlich in dunkelrot-brauner Farbe gehalten ebenso wie das links daneben befindliche Mittelblatt, die Kaulis und Helices im Hintergrund sowie die beiden darüber sitzenden Voluten. Der Kalathos hingegen zeigt fast durchgängig ein dunkles Blau, während die Abakusblüte ebenso wie die übrigen Partien ohne jede Farbgebung sind. Die Westseite des südöstlichen Kapitells[22] (Abb.2), das durch die Darstellung von Seraphim dominiert wird, bietet die gleiche Farbpalette. Hier ist wiederum der Kalathos größtenteils dunkelblau gehalten, während das Binnenfeld des mittleren quadratischen Motivs dunkelrot ausgemalt ist. Abgesehen von dem linken Eckblatt haben sich jedoch auf den erhabenen Reliefpartien anscheinend keine Farbreste erhalten[23]. Schließlich haben sich geringe Spuren ursprünglicher Farbe auf dem nordwestlichen Kapitell[24] auf der südlichen und östlichen Seite bewahrt. Hier sind die mittleren Motive in der unteren Zone sowie das Eckblatt zwischen den beiden besagten Seiten in einer dunklen braunen Farbe abgesetzt, die vermuten läßt, daß diese Partien ursprünglich auch durch ein dunkles Rot verziert gewesen sein könnten[25].

[21] Laskarina Mpoura, Ο γλυπτός διάκοσμος (siehe Anm. 3), Abb. 92. Die Kapitelle datieren wohl aus dem 10. Jh.

[22] Ebd., Abb. 98 und 102 sowie 106.

[23] Vgl. hierzu das Frontispiz bei Laskarina Mpoura (ebd.), das eine farbige Wiedergabe der Südseite des südöstlichen Kapitells bietet. Hier ist deutlich zu erkennen, daß der Untergrund, von dem sich die Reliefs abheben, blau gehalten ist, während einige Partien rot ausgemalt sind. Stellenweise – vor allem auf dem linken Eckblatt – zeigen sich die erhabenen Partien noch in einem deutlich erkennbaren Gold.

[24] Ebd., Abb. 97 und 100 sowie 105.

[25] Die hier angesprochenen sowie weitere Farbreste auf den vier Kapitellen im Naos der Panagia-Kirche von Hosios Lukas lassen sich auf den entsprechenden Schwarz-Weiß-Abbildungen bei Laskarina Mpoura (ebd., Abb. 92–99) anhand der dunklen Flecken erahnen.

In der bereits erwähnten Kirche des Blachernen-Klosters bei Kyllene[26] steht in der Ikonennische westlich des Templon auf der Nordwand ein Fragment, das ehemals zu einem Kapitell gehört haben dürfte. Dieses weist, wie übrigens auch die Kapitelle im Naos, eine Bogenstellung auf, die für eine ganze Gruppe von Kapitellen[27] charakteristisch ist. Das fragliche Stück zeigt innerhalb des Bogens einen in sich gedrehten Kranz, der seinerseits ein knaufartiges Motiv umschließt. Sowohl der Kranz als auch das knaufartige Motiv zeigen noch deutliche Reste eines dunkleren, pastellartigen Blau auf.

Während bisher die Templon- und Kapitellplastik Gegenstand der Untersuchung waren, sollen im folgenden noch einzelne Spolien behandelt werden.

An der Westseite der nördlichen Außenwand der Episkope-Kirche von Ano Bolos[28] ist ein Stück in Zweitverwendung als Türsturz vermauert, das ursprünglich als Teil einer Fensterrahmung[29] gedient haben dürfte. Die eine Seite weist einen angearbeiteten achtseitigen Pfeiler auf, die andere eine Säule, die aus vier dünnen einzelnen Säulen besteht, die an zwei Stellen zu Knoten zusammengeführt sind. An der ehemaligen Oberseite enden diese Säulchen an einem Kreis, in dessen Binnenfeld ein sechsstrahliger Stern eingearbeitet ist. Sowohl der Stern als auch die Knoten und die Säulen weisen deutlich sichtbare Reste einer dunkelroten Farbe auf.

Ebenso wie die Episkope-Kirche ist auch die Panagia-Kirche von Makrinitsa[30] bei Bolos an den Außenwänden von Spolien übersät. An ihrer Südwand befindet sich ein Zugang, zu dessen rechter Seite ein Stück eingemauert ist. Dieses wird von einem Rahmen begrenzt, der in der Mitte zu einem Knoten zusammengeführt wird, so daß zwei separate rechteckige Bildfelder entstehen. Die Darstellungen in diesen sind spiegelbildlich einander zugeordnet und zeigen einen geflügelten Löwen, hinter dem diagonal ein Ast mit einem großen Blatt über dem Gesäß des Tieres verläuft. Der Befund ist leider nicht mehr sehr deutlich, läßt aber noch erkennen, daß der rechte Löwe ursprünglich mit einer dunklen, möglicherweise blauen

[26] Eigene Beobachtung.

[27] Vgl. M. Dennert, Mittelbyzantinische Kapitelle (siehe Anm. 2), 72ff.; dort sind die Kapitelle von Kyllene gesondert aufgeführt (ebd. 14).

[28] Eigene Beobachtung.

[29] Vgl. hierzu die Fenster der drei Ostapsiden des Katholikons im nahe gelegenen Laurentios-Kloster: Th. Malakatsopoulos, Ιστορική πορεία στα χρονικά της Ιεράς Μονής Αγίου Λαυρεντίου. 1998, Abb. S. 5.

[30] Eigene Beobachtungen. Die beiden Tafeln mit den Tier-Darstellungen kann man dem 11. oder 12. Jh. zuweisen.

Farbe gegenüber dem Hintergrund abgesetzt war. Ein Stückchen weiter östlich ist eine in der gleichen Weise durch ein Band aus Wulst und Kehlen gerahmte Platte in die Wand eingelassen, jedoch sind hier die beiden dargestellten geflügelten Löwen nach links ausgerichtet, während in der rechten oberen Ecke jeweils ein Blütenmotiv herabhängt. Das linke dieser beiden Tiere zeigt nun eindeutig, besonders auf dem Flügel, sichtbare blaue Bemalung, wohingegen das rechte Tier von einem pastellblauen Anstrich überzogen ist, von dem sich das Maul sowie die Kerbe, die den Übergang vom Hals zum Kopf andeutet, in einer dunkelroten Linie abheben. Dieses eigentümliche Pastellblau tritt noch bei anderen Spolien am Außenbau der Panagia-Kirche auf. Hierzu sei auf eine Platte verwiesen, die noch weiter östlich der beiden vorher behandelten Stücke in die Mauer eingelassen ist. Diese zeigt vier miteinander in Reihe verbundene Kreise, die florale Motive bzw. das „lebenspendende Kreuz" umschließen. Die Kreise selbst sowie eines der beiden Kreuze treten ebenfalls durch dieses Pastellblau hervor.

Zum Schluß sei noch auf zwei Tafeln eingegangen, die sich an der Ostseite der Basileios-Kirche in Arta[31] beiderseits des Giebelfensters befinden. Es handelt sich hierbei um kolorierte Reliefplatten mit menschlichen Darstellungen. Die linke Platte zeigt die Kreuzigung. Sie wird durch einen Rahmen eingefaßt, der ebenso wie der Kalvarienberg und das Kreuz sowie die Standfläche von Maria und Johannes mit grüner Farbe versehen ist. Die Tunika des Johannes ist offensichtlich dunkelbraun, während das Gewand Mariens heute einen gräulichen Schimmer aufweist. Der Schurz Jesu scheint eine leicht rosa Farbe zu besitzen. Auf der rechten Seite des Fensters ist eine gleich große und ebenfalls grün eingerahmte Platte eingemauert. Auf ihr sind drei nimbierte Gestalten zu sehen, bei denen es sich um Gregorios von Nazianz, Basileios den Großen sowie Johannes Chrysostomos handelt[32]. Ebenso kann die Farbgebung, außer den drei grünen Nimben, nicht weiter bestimmt werden. Die linke Figur erscheint grau, während die anderen beiden Figuren stark abgerieben zu sein scheinen.

[31] Vgl. P. Vocotopoulos, Arta, in: Evi Melas (Hrsg.), Alte Kirchen und Klöster Griechenlands, 144. Danach sind diese „Bildnisse, dergleichen wir in der byzantinischen Kunst nicht kennen, (..) die Werke einer italienischen Werkstatt, die eigens für einen orthodoxen Kunden angefertigt worden sind, wie die griechischen Inschriften und der byzantinische Einfluß bezeugen" (ebd.). Die Reliefs können möglicherweise dem 14. Jh. zugerechnet werden. Vgl. auch A. Orlandos, Ὁ Ἅγιος Βασίλειος τῆς Ἄρτης. *ABME* 2 (1936) 122ff. und Abb. 6–8. – Die Reliefplatten zählen nicht mehr zur Bauplastik im engeren Sinne, seien aber dennoch erwähnt, da sie als farbiger plastischer Bauschmuck durchaus zum Themenkomplex gehören.

[32] Vgl. ebd.

Man wäre geneigt, die Farbgebung besonders der linken Platte für zu hervorstechend und deshalb für neuzeitlich zu halten. Andererseits bietet sich die gesamte Kirche durch ihren keramoplastischen Schmuck in einer ungewöhnlichen Farbigkeit dar, die mit der Verwendung der Farbtöne der beschriebenen Platten übereinstimmt. Letztere kämen auch gar nicht richtig zur Geltung, wenn sie nicht die gleichen Farben wie der Außendekor der Kirche selbst aufwiesen. Insofern bietet schon allein der bauliche Kontext, in dem die Platten anzutreffen sind, eine gewisse Gewähr für die Originalität der Farben.

Wenn man von den zuletzt besprochenen Relieftafeln der Basileios-Kirche in Arta absieht, so läßt sich hinsichtlich der Farbauswahl feststellen, daß Blau und Dunkelrot und/oder Gold eindeutig überwiegen. Durch die verschiedensten Einflüsse haben sich die ursprünglichen Farben mitunter soweit verändert, daß einige andere, verwandte Farbtöne wie Rosa oder Braun zurückgeblieben sind. Es kann und soll jedoch nicht ausgeschlossen werden, daß es außerhalb der untersuchten Region noch weitere Stücke mit anderen Farben gibt[33].

Es ist darüber hinaus auffällig, daß sich Farbreste offensichtlich besonders an Templon-Anlagen erhalten haben. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, daß Templa vorrangig koloriert worden sind. Auf Kapitellen dagegen haben sich in den untersuchten Gebieten außer in der Panagia-Kirche von Hosios Lukas und dem Katholikon des Blachernen-Klosters von Kyllene keine Bemalungsspuren gefunden. Diesen Umstand zu erklären, dürfte nicht leicht fallen. Dennoch ist es auffallend, daß es sich bei zumindest drei Denkmälern[34], bei denen sich die bemalten Stücke *in situ* befinden oder – wie im Falle der Blachernen-Kirche bei Arta – derselben Kirchengründung zuzuordnen sind, um reiche und in der weiteren Region besonders bedeutende Kirchen handelt. Das Kloster von Politika[35] mag eine gewisse lokale

[33] Aus einem Vergleich mit den Ergebnissen von Carolyn L. Connor, The Color of Ivory (siehe Anm. 3), 23ff., ergibt sich, daß als Grundfarben auf den Elfenbeinen besonders der byzantinischen Zeit Rot, Blau, Gold und Grün auftreten. Grün konnte in der vorliegenden Untersuchung – wenigstens ohne Zuhilfenahme technischer Geräte und mit Ausnahme der Tafeln von Arta – nicht ermittelt werden. Ließe sich Grün auch bei anderen Stücken nachweisen, ergäbe sich eine Übereinstimmung hinsichtlich der Polychromie zwischen Elfenbeinen und Bauplastik.

[34] Dies trifft zu für die Klöster Hosios Lukas, Kaisariane bei Athen sowie Blachernen bei Arta.

[35] J. Koder, Negroponte (siehe Anm. 13), 144ff.; ders. – F. Hild, Hellas und Thessalia. Wien 1976, 230f.

Bedeutung besessen haben; über Kyllene[36] kann in dieser Richtung keine Aussage gemacht werden. Es hat jedoch den Anschein, daß alle fünf Kirchen, die übrigens alle Katholika[37] sind oder waren, über die nötigen Resourcen verfügten, um sich eine solch aufwendige Ausstattung leisten zu können. Makrinitsa spielt dabei eine gewisse Sonderrolle, da die dortigen Stücke sämtlich in Zweitverwendung vermauert worden sind, so daß über den ursprünglichen Kontext keine Aussagen gemacht werden können. Schließlich stellt sich die Frage, warum nur relativ wenige bauplastische Stücke koloriert waren. Wieso haben sich in den Kirchen von Mystras, die nicht nur zum Teil aufwendigen plastischen Dekor zeigen, sondern auch größtenteils auf reiche Stiftungen zurückgehen, keine Farbspuren erhalten? Sind eigentlich auch antike und spätantik-frühchristliche Spolien in byzantinischer Zeit farblich gefaßt worden? Welche Einflüsse könnten dafür verantwortlich sein, daß sich die Farbe im einen Falle besser als im anderen erhalten hat? Warum haben sich eigentlich nicht z.B. auf den Epistylbalken ebenso wie auf den Wandmalereien Rußschichten abgelagert und die Balken hierdurch geschwärzt? Man hätte dies angesichts der am Templon aufgehängten Kerzen und Lampen erwarten können. Oder war dies der Fall, und man hat die verrußten Stücke bereits in der Vergangenheit mehrfach gesäubert? Ist eventuell durch mehrmaliges Reinigen die ursprüngliche Farbe verloren gegangen? Aber warum ist dies wiederum für Hosios Lukas, Politika, Kaisariane und Blacherne nicht zutreffend? Es dürfte schwer sein, ohne weitergehende Untersuchungen der relevanten Stücke definitive Antworten zu finden. Dieser Umstand zeigt einmal mehr, wie dringend eine Bearbeitung und Katalogisierung der bauplastischen Stücke benötigt wird. Erst hierdurch wird wahrscheinlich auch eine Beantwortung der einen oder anderen geäußerten Fragen möglich sein.

[36] Vgl. hierzu P.A. Papademetriou – A. Karachaliou, Αι Βλαχέρναι της Ηλείας. Athen [3]1991, 14ff., sowie neuerdings T. Tritsopoulos, Ιστορία της Γαστούνης. *Πελοποννησιακά* 23 (1998) 201ff.

[37] Als sechster Bau kommt die Basilika von Kallithea hinzu, die jedoch keine Klosterkirche war.

NICOLETTE S. TRAHOULIA / ATHENS

THE TRUTH IN PAINTING: A REFUTATION OF HERESY IN A SINAI ICON[1]

With eight plates

The Monastery of Saint Catherine on Mount Sinai possesses an unusual painted panel which combines iconic images of the Virgin with narrative scenes from the life of Christ (Fig. 1).[2] The panel measures 49 cm by 36 cm. It is one of a group of painted panels in the monastery's collection on which both Greek and Georgian inscriptions identify the images. The main body of the panel consists of four registers containing scenes of the miracles of Christ followed by two registers containing the passion cycle. In the top register are five images of the Virgin, four of which represent miraculous icons. Each icon is labeled M–P ΘY (MHTHP ΘEOY), Mother of God, and also given the name of a specific icon type. These types are identified as, from left to right, the Blachernitissa, Hodegetria, Hagiosoritissa, and Cheimeute. In the center of the icons is the Virgin enthroned with the Christ child. This image is simply labeled M–P ΘY (MHTHP ΘEOY) without being identified as any particular icon. It is the type of image found in the

[1] A version of this paper was first presented at the Seventeenth Annual Byzantine Studies Conference, Holy Cross College, Brookline, Massachusetts, 1991. I am grateful to Ioli Kalavrezou who read various drafts of the paper and also to Nancy P. Ševčenko for her help in locating photographic reproductions.

[2] The panel is published in G. and M. Soteriou, Εἰκόνες τῆς Μονῆς Σινᾶ I. Athens 1958, pls. 146–149; vol. II, 125–128. It has also been discussed by K. Weitzmann, Byzantine miniature and icon painting in the eleventh century, in: Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies, Oxford 1966. London 1967, 207–224; reprinted in: Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination (ed. H. Kessler). Chicago 1971, 271–313, esp. 297 and 301. Brief mention is made of the icon in H. Belting, Likeness and Presence; A History of the Image before the Era of Art (trans. E. Jephcott). Chicago and London 1994, 49; and by Barbara Schellewald, Die Ordnung einer Bilderwelt. Bilder und Bildprogramme in Byzanz im 10. und 11. Jahrhundert, in: Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends II (ed. A. von Euw – P. Schreiner). Cologne 1991, 58. See also Sophia Kalopissi-Verti, Painters' Portraits in Byzantine Art. *DChAE* IV 17 (1993–1994) 129–142, p. 134f.

apses of Byzantine churches, as for example the apse mosaic in Hagia Sophia in Istanbul (see Fig. 5).

Although there exist depictions of icons of the Virgin in panel paintings and manuscript illustrations, the Sinai panel is the only known instance in which a series of icons of the Virgin are labeled as particular types and represented side by side in this manner.[3] In addition, the juxtaposition of these icons with scenes of Christ's miracles and passion is unprecedented and not readily explicable in general theological terms. The panel's unusual combination of images suggests that it was produced in response to a very specific set of circumstances. In this paper, I will argue that the Sinai panel's peculiar composition represents a response to a polemical discourse on icons and theology which occurred during the eleventh and twelfth centuries.

Having said this, let us examine the Sinai panel. The miracles of Christ painted in the four registers below the Virgin's icons are as follows: the miracle at Cana, Christ healing the paralytic, Christ giving sight to the blind man, Christ healing the leper, Christ curing Peter's mother-in-law of a fever, Christ exorcising the demoniac, the two blind men on the road, Christ and the Samaritan woman, Christ curing the ten lepers, Christ curing the man with dropsy, and the paralytic with his bed. These scenes are followed by two registers of the passion cycle which includes the Last Supper (here transformed into the Communion of the Apostles), the Washing of the Feet, the Prayer in the Garden of Gethsemane, the Betrayal, Pilate rendering his decision, the Mocking of Christ, Simon taking up Christ's cross, the Deposition, the Lamentation, the Anastasis, the Ascension, and the Pentecost.[4]

On the back of the panel is a dedicatory inscription, written in iambic 12-syllable lines, which makes specific reference to all three themes depicted on the obverse: the icons of the Virgin, the miracles of Christ, and Christ's passion (Fig. 2). Along the top of the panel the Greek inscription can be translated as:

> The humble monk John painted with desire these holy images which he gave to the famous church where he found everlasting grace. O child,

[3] See, for instance, the depictions of the Hodegetria icon in the Hamilton Psalter and in a panel in the British Museum depicting the Triumph of Orthodoxy: R. Cormack, Painting the Soul. Icons, Death Masks, and Shrouds. London 1997, figs. 8, 11.

[4] The passion cycle can be characterized as liturgical since it includes scenes pertaining to Holy Week – the Last Supper (here depicted as the Communion of the Apostles), the Washing of the Feet, the Prayer in the Garden of Gethsemane, and the Betrayal. See E. Kitzinger, Reflections on the Feast Cycle in Byzantine Art. *CahArch* 36 (1988) 51–73.

> accept the maternal intercession and grant full redemption from sins to the pitiable old man who asks for it.[5] (my translation)

It continues along the bottom of the panel:

> Christ, John the monk, by beautifully painting with red your world-saving passion together with your miracles over mind and matter, asks for deliverance from sins.[6] (my translation)

The two parts of the dedication are separated by a cross which is flanked by the inscription [IC] XC NIKA (Jesus Christ *conquers*).

While the dedicatory inscription mentions all the elements of the panel, it does not tell us why they are combined in this way. Perhaps most intriguing is the representation of five different images of the Virgin, and the fact that four of them represent named icons. The combination of these icons with the scenes of the miracles and passion of Christ suggests a deliberate attempt to give form to a specific set of ideas.

The four named icons were famous images of the Virgin known to have existed in Constantinople. Following is a brief description of each of these icon types and its history. I will start with the icon of the Blachernitissa represented in the top left corner of the Sinai panel. An icon of the Blachernitissa was housed in the sanctuary of the Blachernai along with the robe of the Virgin.[7] It is generally believed that construction of the

[5] [ΠΟ]ΘΩ [ΜΟΝ]ΑΣΤΗΣ ΕΥΤΕ(ΛΗΣ) 'ΙΩ(ΑΝΝΗΣ)
ΤΑΣ ΙΕΡΑΣ ΕΓΡΑΨΕ ΤΑΥΤ(ΑΣ) ΕΙ[ΚΟΝΑΣ]
[Α]Σ Κ(ΑΙ) ΔΟΜΩ ΔΕΔΩΚΕ [Τ]Ω Π[ΕΡΙΥ]ΜΝ[Ω]
[ΕΥΡΩΝ] ΑΝΕΞΑΛΕΙΠΤΟΝ ΕΝ ΤΟΥΤΩ ΧΑΡΙΝ.
Τ(ΗΝ) ΜΗΤΡΙΚΗΝ ΕΝΤΕΥΞΙΝ ΤΕΚ[ΝΟΝ ΕΙΣΔΕΧΟΥ]
Κ(ΑΙ) ΠΑΝΤΕΛΗ ΛΥΤΡΩΣΙΝ ΑΜΠΛΑΚΗΜ(Α)Τ(ΩΝ)
[ΔΕΟ]ΜΕΝΩ ΒΡΑΒΕΥΣΟΝ ΟΙΚΤΡΩ ΠΡΕ{Υ}ΣΒΥΤΗ.

Transcription (partly divergent from that in Soteriou, Εἰκόνες τῆς Μονῆς Σινᾶ II, 128) and tentative completions suggested by W. Hörandner (personal communication).

[6] ΤΑ ΚΟΣΜΟΣΩΤΗΡΙΑ ΣΟΥ ΠΑΘ(Η) ΛΟΓΕ
ΣΥΝ ΤΟΙΣ ΥΠΕΡ ΝΟΥΝ ΚΑΙ ΛΟΓΟΝ ΤΕΡΑ[ΣΤΙΟ]ΙΣ
[ΓΡΑΨΑΣ] ΜΟΝΑΧΟ(Σ) ΕΥΦΥΩΣ ΙΩ(ΑΝΝΗΣ).
ΕΡΥΘΡΟΒΑΦΗ ΠΤΑΙΣΜΑΤΩΝ ΑΙΤΕΙ ΛΥΣ[ΙΝ].

Transcribed in Soteriou, loc. cit. II, 128. While in the first half of the dedication John the monk specifies his painting of the images, in the second half he may also be referring to his inscribing of the icon's scenes with red inscriptions.

[7] R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Les églises et les monastères. Paris 1953, 169; for a concise summary of the history of the Blachernitissa type see R. Ousterhout, The Virgin of the Chora; An Image and its Contexts, in: Sacred Images East and West (ed. R. Ousterhout – Leslie Brubaker). Urbana and Chicago 1995, 94–96. In some sources the article of clothing is described as a robe (ἐσθής): see Georgius Monachus, Chronicon (ed. C. De Boor, Georgii Monachi Chronicon. Leipzig 1904, rp. Stutt-

church was started by the empress Pulcheria in the middle of the fifth century and finished by the emperor Leo I twenty years later, at which time he built the circular chapel which would house the Virgin's garment, brought from Palestine at around this time.[8] It is not certain when the icon known as the Blachernitissa first appears. In 1031 during renovations to the church of the Blachernai, Romanos III is said to have discovered an icon of the Virgin which had been covered over during the period of iconoclasm.[9] Later when the church was destroyed by fire in 1070, the icon seems to have miraculously survived.[10] Anna Komnene alludes to a miracle performed weekly by an icon of the Blachernitissa in the Blachernai Monastery, describing her father's anxiety when the icon failed to perform its miracle prior to his setting off on a military campaign.[11] The miracle usually occurred on Fridays at the hour of vespers. It was at this time that the curtain covering the icon would lift on its own and remain raised until Saturday morning.[12]

The iconographic type usually designated by the title Blachernitissa is that of the Virgin orans. She stands frontally with both hands raised, palms facing the viewer, as in the twelfth-century marble relief in Berlin (Fig. 6).[13] The *Book of Ceremonies* describes a similar marble image in the

---

gart 1978, II, 617, lines 5–10), while in other sources the word maphorion (μαφόριον) is used: see Theophanes Continuatus (ed. I. Bekker, Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus [*CSHB*]. Bonn 1838, 674, lines 21–23).

[8] R. Janin, La géographie 169; Theodore Lector (*PG* 86, 168C); Zonaras XIII 24 and XIV 1 (ed. Th. Büttner-Wobst, Ioannis Zonarae Epistomae Historiarum III [*CSHB*]. Bonn 1897, 115–116; 127, lines 5–8).

[9] Janin loc. cit. 169; John Skylitzes, Synopsis Historiarum (ed. H. Thurn, Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum [*CFHB* 5] Berlin–New York 1973, 384, lines 21–28).

[10] The church was rebuilt by Romanos IV Diogenes (1067–1071) and his successor Michael VII Doukas (1071–1078). Janin 170; Ἡ Συνέχεια τῆς Χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτζη (Ioannes Skylitzes Continuatus) (ed. Eud. Th. Tsolakes, *Hetaireia Makedonikon Spoudon* 105, Thessalonike 1968, 139, lines 5–7); Attaliates (ed. I. Bekker, Michaelis Attaliotae Historia [*CSHB*]. Bonn 1853, 138, lines 16–17); Zonaras XVIII 12 (III, 694, lines 6–7 Büttner-Wobst).

[11] Anna Komnene XIII 1, 2 (ed. and trans. B. Leib, Alexiade III. Paris 1945, 186, lines 15–23).

[12] The Greek and Latin texts describing this event are published in V. Grumel, Le 'miracle habituel' de Notre-Dame des Blachernes. *EO* 30 (1931) 130–138. See also E. N. Papaioannou, The "Usual Miracle" and an Unusual Image. Psellos and the icons of Blachernai. *JÖB* 51 (2001) 177–188.

[13] W. F. Volbach – Jacqueline Lafontaine-Dosogne, Byzanz und der christliche Osten. Propyläen Kunstgeschichte III. Berlin 1968, 206; A. Effenberger – H.-G. Severin, Das Museum für spätantike und byzantinische Kunst. Berlin 1992, 245–247; New York, The Metropolitan Museum of Art, The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D. 843–1261 (ed. Helen C. Evans – W. D. Wixom). New York 1997, 45–57.

monastery of Blachernai in the area of the imperial bath which depicts the Virgin with her arms outstretched and holy water flowing from her hands.[14] The Virgin orans is also the type represented on coins and seals of the eleventh century and labeled "Blachernitissa."[15] Somewhat different from this version of the Blachernitissa is the icon discovered by Romanos III which is described as representing the Virgin holding the Christ child in a plaque, or medallion, on her chest.[16] The artist of the Sinai panel does not represent either of these iconographic types. Instead, the Virgin is depicted clutching a standing Christ child who nuzzles his face against hers (Fig. 1). Why the artist chose this iconographic type is not clear. It is possible that he had never seen an actual icon of the type designated as Blachernitissa and so was concerned merely with the overall symmetry of the panel: an enthroned Virgin in the center flanked by two icons of the Virgin and the Christ child on one side and two icons of the Virgin alone on the other side.

Like the Blachernitissa, the icon of the Hagiosoritissa is associated with important relics of the Virgin. The artist depicts this icon on the right side of the panel, to the enthroned Virgin's immediate left (Fig. 3). The original icon may have been kept in the church of the Chalkoprateia, a sanctuary which possessed the Virgin's girdle. The name Hagiosoritissa would then have derived from the special chapel which housed the relic, the Hagia Soros.[17] Another possibility is that the icon was associated with the circular chapel adjoining the church of Blachernai which housed the Virgin's robe and was also known as the Hagia Soros.[18] In either case, proximity of icon to relic must certainly have enhanced the sanctity of the icon as indicated by the icon's name.

Images labeled "Hagiosoritissa" first appear on seals from the 1040's.[19] In coinage they begin to appear in the twelfth century.[20] In these images

---

[14] De ceremoniis aulae byzantinae (ed. J. J. Reiske, Constantini Porphyrogeniti imperatoris De ceremoniis aulae byzantinae I [*CSHB*]. Bonn 1829, 555, lines 8–10).

[15] P. Grierson, Catalogue of Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection III. Washington, D.C. 1973, no. 1, 171, no. 2, pls. 59–70.

[16] "… εὑρέθη εἰκὼν ὑλογραφική, σανίδιον ἐπιστήθιον κρατούσης τῆς θεοτόκου τὸν κύριον καὶ θεὸν ἡμῶν.. ." Skylitzes (384, lines 24–25, Thurn). Cf. Papaioannou (above, n. 12).

[17] M. Jugie, L'église de Chalcopratia et le culte de la ceinture de la Sainte Vierge à Constantinople. *EO* 16 (1913) 309–310.

[18] A. Cameron, The Virgin's Robe: An Episode in the History of Early Seventh-Century Constantinople. *Byz* 49 (1979) 42–56; Janin, loc. cit. 169.

[19] W. Seibt, Aspekte der genaueren Datierung byzantinischer Bleisiegel, in: Studies in Byzantine sigillography II (ed. N. Oikonomides). Washington, D.C. 1990, 48–50.

[20] T. Bertele, La Vergine aghiosoritissa nella numismatica bizantina. *REB* XVI (1958) 233–234.

the Virgin stands frontally, or in profile, and raises her hands toward heaven in a gesture of supplication, or intercession, as in the deesis. This iconographic type appears as early as the eighth century in the famous icon housed in the Monastery of Santa Maria de Tempulo in Rome (Fig. 7).[21]

In the case of the Hodegetria, the icon was itself a sort of relic. It appears on the Sinai panel as the damaged representation second from the left (Fig. 1). The Virgin holds the child on her left arm and gestures toward Him with her right hand. An illustration in a thirteenth-century psalter shows what may be the Hodegetria displayed in the Church of the Hodegoi surrounded by supplicants (Fig. 8).[22] The original icon was purported to be the Virgin's portrait painted by the evangelist Luke and so was related directly to the person of the Virgin, much like the relics of the Virgin's garments.[23] According to legend, the empress Eudokia found the image in Jerusalem and sent it to Constantinople where the empress Pulcheria founded the church of the Hodegoi to house the icon.[24] It was this image that served as the palladium of the city of Constantinople and was paraded on the walls to protect the city under siege.[25]

We also have record of certain ceremonies surrounding the Hodegetria. Every Tuesday the icon was removed from the church and taken in procession around the city.[26] A fourteenth-century wall painting in the Markov Monastery in Yugoslavia depicts such a procession with the clergy and

[21] This particular icon was believed to be a copy of the original icon in Constantinople which miraculously swam to Rome to escape the iconoclasts in the eighth century and then swam back to Constantinople at the end of iconoclasm. See C. Bertelli, Pittura in Italia l'iconoclasmo: le icone. *Arte Cristiana* LXXVI (1988) 48. See also E. Dobschütz, Maria Romaia. *BZ* 12 (1903) 173–214.

[22] Berlin, Staatliche Museen, Kupferstichkabinett, MS 78 A 9, fol. 139v. A. Grabar, L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique. Paris 1957, fig. 1; H. Belting, Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft. Heidelberg 1970, fig. 1; Cormack, Painting the Soul 57, fig. 9.

[23] The earliest record of the tradition that the icon was painted by St. Luke is no earlier than the end of the twelfth century. See N. P. Ševčenko, Hodegetria, in: Oxford Dictionary of Byzantium. New York and Oxford 1991, 2172–2173; S. G. Mercati, Collectanea Byzantina II. Bari 1970, 476.

[24] Theodore Lector (*PG* 86, 168C); and see E. von Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. *TU* n.s. III. Leipzig 1899, appendices pp. 269 and 271.

[25] Niketas Choniates (ed. J. L. van Dieten, Nicetae Choniatae Historia [*CFHB* XI/1]. Berlin–New York 1975, 382, lines 57–58).

[26] G. P. Majeska, Russian Travelers to Constantinople in the Fourteeth and Fifteenth Centuries. Washington, D.C. 1984, 362–366; R. L. Wolff, Footnote to an Incident of the Latin Occupation of Constantinople: the Church and the Icon of the Hodegetria. *Traditio* 6 (1948) 319–328.

laity surrounding the holy icon (Fig. 9).[27] Furthermore, in the twelfth century the emperor John II Komnenos had a particular devotion to this icon.[28] He requested that the icon of the Hodegetria be brought to the imperial funerary chapel at the monastery of Christ Pantocrator each year on the anniversaries of those buried there.[29]

The Cheimeute, pictured in the far right corner of the panel, is an icon type about which we have little information (Fig. 3). The word "Cheimeute" can be translated variously as "the enamelled one," "the jeweled one," or "the one covered with metal."[30] An icon by this name is mentioned only in the *Book of Ceremonies* where we read that it was kept in the church of Saint Demetrios built within the palace complex by Leo the Wise (886–912) in the late ninth century.[31] On the eve of Palm Sunday the emperor would stand at the door of this church before this icon and distribute bouquets of palm leaves, sweet marjoram, and spring flowers to dignitaries of the court.[32] An eleventh-century enamel reliquary cover in Maastricht has an image very similar to the one portrayed on the Sinai icon (Fig. 10).[33] The Virgin looks upward and raises her hands in supplication.

In summary, in terms of the iconographic types used on the Sinai panel, the Cheimeute and the Hagiosoritissa emphasize the Virgin's role as intercessor for mankind, while the Blachernitissa and the Hodegetria refer to her role as the vehicle of the incarnation. The two pairs of icons, representing two complementary themes, flank the image of the enthroned Virgin in the center. This central image combines both aspects. Intercession is made manifest by the kneeling figure at the Virgin's feet and the incarnation is once again referred to by the Christ Child held in the Virgin's arms.

[27] A. Grabar, Une source d'inspiration de l'iconographie byzantine tardive: Les cérémonies du culte de la Vierge. *CahArch* 25 (1976) 145, fig. 2; A. Grabar, Remarques sur l'iconographie byzantine de la Vierge. *CahArch* 26 (1977) 169–78, fig. 2; Belting, Likeness and Presence 48, fig. 12.

[28] Grabar, Une source d'inspiration de l'iconographie byzantine tardive 146.

[29] P. Gautier, Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator. *REB* 32 (1974) 81–83.

[30] K. Wessel, Byzantine Enamels from the 5th to the 13th Century (trans. I. Gibbons). Greenwich, Conn. and New York 1967–1968, 119. See also K. Amantos, Γλωσσικαὶ παρατηρήσεις εἰς μεσαιωνικοὺς συγγραφεῖς. *EEBS* (1925) 281–282.

[31] De ceremoniis aulae byzantinae (ed. and trans. A. Vogt, Constantin VII Porphyrogénète, Le livre des cérémonies I, book 1, 158). Janin 96.

[32] De ceremoniis aulae byzantinae (I book 1, 158 Vogt).

[33] F. Bock – M. Willemsen, Die mittelalterlichen Kunst- und Reliquienschätze in Maastricht. Cologne 1872, 149–152, pls. 59, 60; Wessel, Byzantine Enamels 119–120, no. 39; Hildegard Vogeler, Das Goldemail-Reliquiar mit der Darstellung der Hagiosoritissa im Schatz der Liebfrauenkirche zu Maastricht. Ph.D. diss., Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1984; The Glory of Byzantium 165–166.

The supplicant kneeling at the enthroned Virgin's feet may be the panel's painter, the monk John, who asks for the Virgin's "maternal intercession" and redemption from his sins on the back of the panel. Although the central depiction is a common image of the Virgin, the type used to decorate Byzantine church apses, it is not labeled as a particular icon type, only as Μ-Ρ ΘΥ (ΜΗΤΗΡ ΘΕΟΥ), Mother of God, suggesting that the viewer is meant to interpret this image not as a depiction of an icon, but as a depiction of the Virgin herself. Likewise, while it is not unusual in icons to see small kneeling donors at the feet of a holy personage, the iconography of our panel as a whole lends this kneeling figure special meaning. The fact that the supplicant kneels before the central image of the Virgin, the image not labeled as a particular icon, rather than before (and outside) one of the named icons, may have been a reminder to the viewer that icons are a means through which to direct prayers which ultimately pass to the prototype. It is the Virgin herself who is addressed through the medium of her holy icons. This concept is repeatedly stated by the Council of Nicaea which met in 787 and formulated what would become the canonical dogma on icons: "It is not by bestowing veneration on matter and colours but by being guided through matter by our spiritual eyes towards the prototype that we render him honour."[34] Likewise it was stated: "In accordance with the affection and love which we have for the Lord and the saints, we depict their countenance in icons; we venerate not the wooden boards and colours but the persons themselves whose names the icons bear."[35]

Into what context, then, do we place this intriguing panel with its complex set of references? Kurt Weitzmann dated it to the second half of the eleventh century on the basis of style, and grouped it with a set of other Sinai panels signed by the monk John and with inscriptions in both Greek and Georgian.[36] I think this date can be revised somewhat if we look at the

[34] G. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio XII. Florence and Venice 1758–98, rp. Paris 1901–27, repr. Graz 1960–1, 1146A. Translated in Cormack, loc. cit. 28.

[35] Mansi, Sacrorum Conciliorum XII, 1063A. Translated in Cormack 28.

[36] Weitzmann, Byzantine miniature and icon painting 297 and 301. The panels bearing John's name are a four-panel menologion, each panel measuring 55 × 45 cm, and an icon of the Second Coming with measurements of 48 × 36 cm. These panels are part of a series of icons that are labeled in both Greek and Georgian, all dated to the eleventh and twelfth centuries. Soteriou I, pls. 136–143, 150; II, 121–123, 128–130. Weitzmann reconstructed the four-panel menologion with outer wings of the Second Coming icon and our panel depicting the icons of the Virgin, thus creating an elaborate hexaptych. However, I see no reason to assume that the Second Coming panel and our panel would have been attached to the four-panel menologion. The fact that the four-panel menologion is made up of arched panels, while the Second Coming panel and our panel are rectangular makes such a

iconography of the scene of the lamentation in the panel's bottom register. Despite the damage to this part of the panel, we can make out the Virgin's sorrowful face as she bends over the dead Christ and presses her face against His (Fig. 4, scene third from the left). The depiction of the lamenting Virgin, which has its source in liturgical changes of the eleventh century, does not appear in panel painting until the end of the eleventh century, and becomes popular in twelfth century church decoration.[37] Therefore, based on the iconography of this scene, it is unlikely that the panel dates to earlier than the late eleventh century. At the same time, the fluidity of the drapery and the delicate proportions of the panel's figures suggest a date no later than the first half of the twelfth century.[38]

As an icon which directly addresses the issue of religious representation, it is revealing to relate it to the ideology of images developed in response to the iconoclastic controversy of the eighth and ninth centuries. It can be said that the cornerstone of these anti-iconoclastic, or rather iconophile, ideas was the importance accorded the Virgin as the vehicle of the incarnation. In a number of iconophile treatises the incarnation through the Virgin is explicitly used to justify the visual depiction of Christ. For example, Theodore Studite repeatedly states that Christ is circumscribable, meaning that He can be depicted, because He is of the same essence as His mother. In one instance Theodore writes: "...since the mother of Christ is circumscribed, then Christ also is circumscribed, as her son..."[39] Thus icons of the Virgin and Child would take on a particular significance after iconoclasm by virtue of the fact that they present a succinct visual

reconstruction unlikely. Furthermore, such a large polyptych would be extremely unwieldy. At the same time, the fact that the Second Coming panel and our panel have almost identical dimensions is not sufficient evidence that they were ever attached to each other. Rather, the inscription on the back of our panel suggests that the panel was meant to stand on its own.

[37] K. Weitzmann, The Origin of the Threnos, in: De artibus opuscula XL, Essays in Honor of Erwin Panofsky (ed. Millard Meiss). New York 1961, 476–490; H. Maguire, The depiction of sorrow in middle Byzantine art. *DOP* 31 (1977) 123–174; Hans Belting, An image and its function in the liturgy: The Man of Sorrows in Byzantium. *DOP* 34–35 (1980–81) 1–16; Belting, 'Living Painting': Poetry and Rhetoric in a New Style of Icons in the Eleventh and Twelfth Centuries, in: Likeness and Presence 261–296, esp. 268; H. Maguire, Art and Eloquence in Byzantium. Princeton 1981, 101–108.

[38] The style is similar to that of the late eleventh-century Psalter and New Testament in Dumbarton Oaks, MS. 3: S. Der Nersessian, A Psalter and New Testament Manuscript at Dumbarton Oaks. *DOP* XIX (1965) 153–183.

[39] St. Theodore the Studite, On the Holy Icons (trans. Catherine P. Roth). New York 1981, 97. *PG* 99, 472C.

justification for representation: because Christ became man through the Virgin, He can be depicted. It is this image, the Virgin with the Christ child, which the patriarchs of Constantinople put on their seals after the end of iconoclasm.[40]

The eleventh and twelfth centuries saw a reemergence of iconoclastic sentiments as part of the heresy of the Bogomils who openly revered the iconoclasts of the eighth and ninth centuries, making the iconoclastic emperor Constantine V "Kopronymos" (741–75) their hero.[41] During this period, the Bogomil heresy was widespread throughout the Byzantine Empire and also spread in various forms outside the empire.[42] The heresy was considered enough of a threat for the emperor Alexios I Komnenos (1081–1118) to see to it that Basil, the leader of the Bogomils, was burnt at the stake in the hippodrome in Constantinople.[43]

The Bogomils preached a docetic christology according to which the reality of the incarnation was denied and it was said that Christ only appeared to assume human form, but remained divine.[44] The Virgin was seen not as the mother of Christ, but metaphorically as the mother of the Heavenly Jerusalem.[45] In addition, Christ's redemption was thought to be through His teachings, rather than His crucifixion and resurrection.[46] Christ's presence in the Eucharist was also denied.[47]

Moreover, the Bogomils did not believe in the miracles of Christ. Kosmas, a Bulgarian priest of the tenth century, tells us that the Bogomils "do not confess that Christ performed miracles ... saying Christ neither gave sight to the blind, nor healed the lame, nor raised the dead, but these are only legends and delusions, which the uneducated evangelists understood wrongly."[48]

[40] See G. Zacos, Byzantine Lead Seals II (ed. J. Nesbitt). Berne 1984, no. 5 for the seal of the Patriarch Methodios (843–847) which bore a depiction of the Hodegetria; and for the important theological position assumed by the Virgin after iconoclasm and expressed in depictions of her, see Ioli Kalavrezou, Images of the Mother: When the Virgin Mary Became *Meter Theou*. *DOP* 44 (1990) 165–172.

[41] D. Obolensky, The Bogomils. Cambridge 1948, 214.

[42] Joan Hussey, The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxford 1986, 160.

[43] Recounted in Anna Komnene XV X, 4 (Alexiade III, 228, lines 1–5 Leib). See also D. Gress-Wright, Bogomilism in Constantinople. *Byz* 47 (1977) 163ff.

[44] Obolensky, Bogomils 211.

[45] Obolensky, loc. cit. 211.

[46] Obolensky, 211.

[47] H. J. Magoulias, Byzantine Christianity. Emperor, Church and the West. Detroit 1982, 61.

[48] From Kosmas, Sermon against the heretics, quoted in Obolensky 131.

Because it was so widespread, the Bogomil heresy became a sensitive issue in monastic circles as early as the eleventh century.[49] Anna Komnene writes that important monastic leaders were present at the trial of Basil the Bogomil.[50] Furthermore, she and Euthymios Zigabenos, as well as others, say that the Bogomils dressed like monks.[51]

The issues raised by the Bogomils were also raised in the trials of other individuals during the late eleventh and twelfth centuries. One of these was John Italos who, as we read in Anna Komnene, was forced to recant his words of insult for the holy icons.[52] Although his trial before a standing synod in Constantinople may have been politically motivated, it is interesting to read the reasons given for his condemnation in an addition to the Synodikon of Orthodoxy[53] made in 1082.

> To those who do not believe clearly and simply with all their heart and soul the extraordinary miracles of our Savior and Lord, and of His undefiled mother, our Lady the Theotokos, and of the other saints, but strive by demonstrations and sophisticated reasoning to disparage them as impossible, or interpret them falsely, and use them for their own purposes, anathema.[54] (my translation)

A pupil of Italos and a leading theologian, the patriarch of Nicaea, Eustratios, is said to have questioned the miracles of Christ on earth, the incarnation and the union of the human and divine in Christ, as well as the mystery of the eucharist.[55] He was forced to repent before the emperor and a church council in 1117.[56] A number of church councils held in Constanti-

[49] Hussey, The Orthodox Church 166.

[50] Anna Komnene XV IX, 3 (III; 224, lines 19–21, Leib).

[51] Euthymios Zigabenos, Dogmatic Panoply (*PG* 130, 1320C); Anna Komnene XV VIII, 1 (III, 219, lines 8–9 Leib); the monk Euthymios of the Peribleptos Monastery also describes the Bogomils as dressing like monks: *PG* 131, 48C.

[52] Anna Komnene V IX, 7 (II, 40 lines 18–22 Leib).

[53] The Synodikon was first written in the period after iconoclasm and contains the views on icons set forth in the Ecumenical Council of Nicaea of 787. In subsequent centuries the Synodikon was successively expanded as further attacks on icons were condemned. It is published in Le Synodikon de l'Orthodoxie (ed. J. Gouillard). *TM* 2 (1967) 1–316.

[54] "Τοῖς μὴ πίστει καθαρᾷ καὶ ἁπλῇ καὶ ὁλοψύχῳ καρδίᾳ τὰ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν καὶ Θεοῦ καὶ τῆς ἀχράντως αὐτὸν τεκούσης δεσποίνης ἡμῶν καὶ θεοτόκου καὶ τῶν λοιπῶν ἁγίων ἐξαίσια θαύματα δεχομένοις, ἀλλὰ πειρωμένοις ἀποδείξεσι καὶ λόγοις σοφιστικοῖς ὡς ἀδύνατα διαβάλλειν, ἢ κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς παρερμηνεύειν καὶ κατὰ τὴν ἰδίαν γνώμην συνιστᾶν, ἀνάθεμα." Le Synodikon (59, lines 209–213 Gouillard).

[55] Niketas Choniates (*PG* 140, 136–137). See condemnations of Eustratios in Le Synodikon (70–72 Gouillard).

[56] Anna Komnene XIV VIII, 9 (III, 182, lines 3–7 Leib).

nople throughout the twelfth century had as their key issues the mystery of the eucharist and also the hypostatic union of Christ's human and divine natures.[57] Many of those put on trial as heretics were well-known personalities, either church officials or scholars of standing.[58] These controversies must have been much discussed, not only in Constantinople, but also elsewhere, especially in monastic circles. Could the Sinai panel represent a response to this ongoing theological discourse? Its unusual combination of themes – icons of the Virgin and the miracles and passion of Christ – makes a compelling case for this supposition.

First, the panel shows Christ in both His human and divine aspects. In broad terms it can be said that His miracles stand for His divinity, while His passion is a reference to His humanity. These scenes of the miracles and the passion are complemented by images of the Virgin and Child which, as previously stated, refer to the incarnation and the balance of the divine and human in Christ. In addition, John the monk refers to Christ's passion as "world-saving" in the inscription on the back of the panel, thereby refuting claims made by heretics such as the Bogomils who believed Christ's redemption lay in His teachings, not in His crucifixion and resurrection.

Because they did not place redemptive significance in Christ's passion, the Bogomils also did not reverence the cross. Kosmas writes:

> About the cross of our Lord ... they say: how can we bow to it, for on it the Jews crucified the son of God? The cross is an enemy of God. For this reason they instruct their followers to hate it and not to venerate it, saying: if someone were to kill the son of a king with a piece of wood, is it possible that this piece of wood could be dear to the king?[59]

In the late eleventh century this lack of honor for the cross is expressly condemned in the Synodikon of Orthodoxy:

> To those who do not venerate the cross of our Lord and Savior Jesus Christ as the salvation and the glory of the universe, the ruin and destruction of the devices and swords of the enemy, liberating the creation from idols and declaring victory to the universe, but consider

[57] See G. Babić, Les discussions christologiques et le décor des églises byzantines au XIIe siècle. Les évêques officiant devant l'Hétimasie et devant l'Amnos. *Frühmittelalterliche Studien* 2 (1968) 372; and V. Grumel – J. Darrouzès, Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople I/2. Paris 1989, 1002, 1022, 1038, 1041, etc. for condemnations of Eustratios and another heretic, Soterichos Panteugenos.

[58] Hussey 151.

[59] Translated in Magoulias, Byzantine Christianity 61.

> it to be an instrument of tyranny, to them, anathema.[60] (my translation)

We should recall the large cross adorning the back of the Sinai panel. Although this is not an unusual feature, taken together with the other elements of the panel, the cross's presence here may have been a response to those who challenged its sacredness.

In the panel's passion cycle, the substitution of the Last Supper with the scene of the Communion of the Apostles should also be noted. It is the first scene in the second to last register (Fig. 4). Within a christological cycle, this substitution is, as far as I know, unique. Christ stands in the center of the composition before an altar and is flanked on either side by groups of apostles. Rather than being the customary Last Supper scene in which all participants sit at a table and partake of a meal, this representation is that of the liturgical Communion of the Apostles in which Christ officiates at the altar in the role of priest. He holds a chalice in His right hand, while with His left hand He gives the bread to Peter. Iconographically, this image converts the scene of the Last Supper into the liturgical act of communion. In so doing, it emphasizes the mystery of the eucharist by explicitly equating the liturgical act with the Last Supper. In the context of the challenges to the sanctity of the eucharist in the theological debates of the eleventh and twelfth centuries, this substitution would have been significant.

Thus the Sinai panel, both as a whole and in its parts, directly addresses theological issues relevant to the period of the eleventh and twelfth centuries: the union of the human and divine in Christ, His incarnation through the Holy Virgin, the reality of His miracles, the significance of His redemptive passion, and the divine mystery of the eucharist. As part of this christological treatise, the icons of the Virgin present her as both intercessor with her divine Son and vehicle of the incarnation which gave Him human form. At the same time, the legitimacy of icons is affirmed in the face of those who saw themselves, and were no doubt perceived, as heirs to the iconoclasts.[61] Significantly, three of the four icons pictured, the

[60] "Τοῖς μὴ προσκυνοῦσι τὸν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ σταυρὸν ὡς σωτηρίαν τοῦ παντὸς κόσμου καὶ δόξαν γινόμενον καὶ τοῦ ἐχθροῦ τὰς μηχανὰς καὶ ῥομφαίας εἰς τέλος καταργήσαντα καὶ ἀπολέσαντα καὶ τὴν κτίσιν τῶν εἰδώλων λυτρωσάμενον καὶ νίκην τῷ κόσμῳ ἀναδείξαντα, ἀλλ' ὡς τυραννικὸν ὅπλον, τοῖς τοιούτοις ἀνάθεμα." Le Synodikon (63, lines 267–271 Gouillard).

[61] In the fifteenth century writers like Symeon, archbishop of Thessaloniki (1410–29), explicitly call the Bogomils the descendants of the iconoclasts. See Obolensky 166.

Blachernitissa, the Hagiosoritissa, and the Hodegetria, were famous in part for their miraculous survival through the period of iconoclasm.

Based on the presence of both Greek and Georgian inscriptions, we can speculate that the painter of the icon, John the monk, was Georgian and thus created "bilingual" icons.[62] It is probable that, as George and Maria Soteriou propose, he was a member of the monastic community at the Monastery of Saint Catherine, where we know there was a long historical presence of Georgian monks.[63] The existence of other Sinai icons which also bear inscriptions naming the monk John and have both Greek and Georgian labels supports this proposal.[64] Further evidence to suggest that the Sinai panel was made at the monastery of Saint Catherine is the technique used for the halos of the holy figures in the icon. The gold has been scored with reflective circles, a technique known only on icons at Sinai.[65]

Although Sinai was outside the borders of the Byzantine Empire, the monks of the monastery of Saint Catherine must certainly have been aware of what was going on in the Orthodox world as a whole. They may even have had firsthand contact with heretics such as the Bogomils. Kosmas, patriarch of Jerusalem, condemns the Bogomils in a letter written sometime during his reign (1075–1081).[66] In addition, a certain Euthymios, a monk of the Peribleptos Monastery in Constantinople writing around 1045, says that he was accompanied on pilgrimage to Jerusalem by another pilgrim who dressed like a monk and professed the heretical doctrines of the Bogomils.[67] If the heresy of the Bogomils was known in Palestine, there is little reason to believe the Sinai monks would have been completely isolated from such heretics. At the very least, they must have been aware of a heretical movement which was considered to be particularly dangerous in monastic circles. On his return from pilgrimage, Euthymios complains that Bogomils have infiltrated the monastery of the Peribleptos and are leading monks astray.[68] Perhaps John the monk perceived a similar threat, either actual or potential, and painted a skillfully wrought refutation of those who would challenge orthodoxy.

[62] It is interesting to note that the heresy of the precursors to the Bogomils, the Paulicians, was thought to have originated in Armenia and was still associated with the Armenians in the eleventh and twelfth centuries. Anna Komnene writes that the city of Philippopolis had been taken over in the tenth century by Armenians and dualist heretics: Anna Komnene XIV VIII, 3 (III, 178–179 Leib). Also, in one of the manuscripts containing a condemnatory letter against the Bogomils written by the monk Euthymios of the Peribleptos Monastery around 1045, the letter is addressed not just to the Bogomils, but also to the "Massalians, together with the heresy of the Armenians." The text is translated in: Christian Dualist Heresies in the Byzantine World (ed. Janet Hamilton – B. Hamilton). Manchester and New York 1998, 143; for the critical edition of the text see G. Ficker, Die Phundagiagiten: ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters. Leipzig 1908, 3–86. Perhaps the Georgian monk John felt a special need to refute heretical beliefs which were perceived as having their roots in lands neighboring those of his origin.

[63] Soteriou II 128. The long historical presence of Georgian monks on Mount Sinai is attested by the monastery's substantial collection of Georgian manuscripts, many of which belong to the earliest period of Georgian literature, and others which represent the earliest translations from Greek which were made prior to the Georgian translations of the seventh century existing on Mount Athos. See Sinai: treasures of the monastery of Saint Catherine (ed. K. Manafis). Athens 1990, 359. See also Doula Mouriki, La présence géorgienne au Sinaï d'après le témoignage des icônes de Sainte Catherine, in: Βυζάντιο και Γεωργία. Καλλιτεχνικές και πολιτιστικές σχέσεις. Athens 1990, 39–40.

[64] See note 36.

[65] The Glory of Byzantium 375.

[66] The letter is edited in: J. Gouillard, Une source grecque du synodik de Boril. *TM* 4 (1970) 361–374; a partial translation is given in: Christian Dualist Heresies (ed. Hamilton – Hamilton) 165.

[67] Christian Dualist Heresies (ed. Hamilton – Hamilton) 145; ""Ετυχε γάρ μέ ποτε συνοδεῦσαι μετά τινος τῶν ἀθέων, σχῆμα ἔχοντος μοναχοῦ..." *PG* 131, 49A.

[68] Christian Dualist Heresies (ed. Hamilton – Hamilton) 142; *PG* 131, 52C, 53A.

ALEXANDER ZÄH / MAINTAL

ZWEI IM GRUNDRISS UNBEKANNTE KREUZKUPPELKIRCHEN IM ÖSTLICHEN ANATOLIEN

Mit acht Tafeln

EINLEITUNG

Die stringente flächengeographische Erforschung kirchlicher Baudenkmäler in Anatolien ist ein dringendes Desiderat der spätantiken, byzantinischen und postbyzantinischen Kunstgeschichte. Viele Regionen weisen sich geradezu als „weiße" Flecken auf der kunsthistorischen Landkarte aus. Etliche Denkmäler sind bisher meist nur durch Fotografien und in kurzen Randnotizen der, nun selbst schon historischen, wissenschaftlichen Reiseliteratur bekannt gemacht worden und harren bis heute – falls sie mittlerweile nicht untergegangen sind[1] – der besseren Erschließung. Wichtige Pioniere auf dem Gebiet der planmäßigen kunsthistorischen Erschließung

---

Abgekürzt zitierte Literatur: DE JERPHANION = J. DE JERPHANION, Une nouvelle province de l'art byzantin – les églises rupestres de Cappadoce, Tome 2.1, Texte. Paris 1936, 235–236 / Tome 2.2, Album. Paris 1928, Pl. 24.2. DEMETROKALLES = G. DEMETROKALLES, Οἱ σταυροειδεῖς ἐγγεγραμμένοι ναοὶ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας [Les églises du type de la croix inscrite de L'Asie Mineure]. Athen 1978. HELLENKEMPER, Kirchen = H. HELLENKEMPER, Kirchen und Klöster in der nördlichen Euphratesia, in: S. ŞAHİN, E. SCHWERTHEIM, J. WAGNER (Hrsg.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens – Festschrift für Karl Friedrich Dörner zum 28. Februar 1976. [I–II] I. Leiden 1978, 389–414, Taf. 122–135. RESTLE = M. RESTLE, Die Byzantinische Wandmalerei in Kleinasien [I–III], I., III. Recklinghausen 1967. ROTT = H. ROTT, Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien – Darstellender Teil. Leipzig 1908. RUGGIERI = V. RUGGIERI, Guillaume de Jerphanion et la Turquie de Jadis. Rom 1997. SINCLAIR, IV = T. A. SINCLAIR, Eastern Turkey – An Architectural and Archaeological Survey. [I–IV], IV. London 1990. STIERLIN = H. STIERLIN, Byzantinischer Orient. Stuttgart–Zürich 1996. STRZYGOWSKI, Amida = J. STRZYGOWSKI – M. VAN BERCHEM, Amida – Mit einem Beitrage: „The Churches and Monasteries of the Tur Abdin" von Gertrude L. Bell. Heidelberg 1910. *TIB* 2 = F. HILD – M. RESTLE, Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos) (*TIB* 2). Wien 1981, 231–232, s.v. Mavrucan. *VTIB* 3 = M. RESTLE, Studien zur frühbyzantinischen Architektur in Kappadokien (*VTIB* 3). Wien 1981, 1.1-2. ZÄH = A. ZÄH, Eine spätantike Kirche in Nuhrud (heute: Gürkuyu) im nördlichen Mesopotamien. *JÖB* 51 (2001) 375–381, Abb. 1–19.

[1] Vgl. dazu: ZÄH, 375–376, Abb. 1.

Anatoliens waren u.a. Josef Strzygowski, Hans Rott oder Guillaume de Jerphanion. Besonders Strzygowskis 1903 in Leipzig erschienenes Buch „Kleinasien ein Neuland der Kunstgeschichte“ hat bisher nichts an Aktualität eingebüßt. Durch die Auswertung der Literatur bin ich auf folgende – bisher schlecht bekannte – Bauwerke aufmerksam geworden, die ich bereiste und hier erstmals im Grundriß bekannt machen möchte.

Die „Eski-Cami“ oder „Eustachios“ Kirche von Mavrucan in Kappadokien

Lage, Historische Topographie

Im Zentrum des ehemaligen Griechen-Dorfes von Mavrucan (ältere Schreibweisen: Mavrodjan, Mauridjanköi[2] – heute: Güzelöz) im südlichen Kappadokien befindet sich das traditionell „Eski-Cami“ („Alte Moschee“) genannte Bauwerk (vgl. Abb. 1, Nr. 5)[3]. Leider gibt es bis heute – bis auf Kartenskizzen[4] – keine Gesamtdarstellung des Ensembles der Monumente des Mavrucan- und des benachbarten Soğanlı (Soandos)-Tals[5]. Die frühere Kirche steht momentan leer und ist von Süden erschlossen (Abb. 2). Auf eine Nutzung für den islamischen Kult deutet baulich jedoch kein Indiz hin. Zu den frühesten Besuchern zählen Hans Rott und Karl Michel, die das Denkmal kurz beschrieben und ein Foto des Kuppeltambours publizierten[6]. Nach ihrer Aussage war die Kirche dem „Heiligen Eustachius“ geweiht[7]. Offenbar bezogen die Wissenschaftler diese Aussage von den

[2] Rott, 151. R. Kiepert, Karte von Kleinasien in 24 Blättern (Maßstab 1: 400.000), Berlin 1904–1906, Blatt C IV: Kaisarije. Der Ort wurde laut der Kartennotiz von Kiepert, a.O., im 19. Jh. von den Reisenden Ainsworth, Sterett und von Tschihatscheff berührt. Kiepert: 34° 59', 38° 20'.

[3] Zur Topographie und den bisherigen Besuchern vgl.: *TIB* 2, 231–232, s.v. Mavrucan, 284, Abb. 20. L. Giovannini (Ed.), Arts de Cappadoce. Genf-Paris-München 1971, 204, Plan No. 5: Vallée de Soğanlı. „Saint – Eustathe (ou Eski-Djami) – Type: église construite VIe siècle. ? Decor: – “.

[4] *TIB* 2, Abb. 20 – sowie Giovannini, a.O. Plan No. 5.

[5] Vgl. *TIB* 2, 282–285, s.v. Soandos, Abb. 20.

[6] Rott, 151–152, Abb. 49 [kein Grundriß]. Ob sich der Ortsname dieses byzantinischen und griechischen Dorfs – nach deren These – vom „Heiligen Mauritios“ ableitet, mag weiterhin fragwürdig bleiben. Ebenso wäre die einfachere Ableitung vom gr. Wort μαῦρος, -ον = schwarz, möglich. Vgl. de Jerphanion, 235.

[7] Die Kirche wird im Band *TIB* 2, 232 und bei Giovannini, „Arts“, a.O. 204 nach dem ähnlich klingenden „Heiligen Eustathios“ benannt. Der „Heilige Eustathios“ lebte und wirkte in Anatolien. Der Heilige „Eustachios“ wird als Nothelfer verehrt. Die Ostkirche kennt mehrere anatolische Heilige namens „Eustathios“ – der prominenteste stammte aus Side in Pamphylien. Vgl. dazu etwa: J. E. Stadler, Vollständiges Heiligen-Lexikon – oder

damaligen griechischen Dorfbewohnern[8]. Das Dorf unterstand damals kirchlich vermutlich der größeren – nordwestlich gelegenen – griechischen Nachbargemeinde von Potamia (heute: Ortaköi, Orta-Köyü)[9] mit ihrer „Georgskirche“ (vgl. Abb. 1, Nr. 7)[10] und gehörte damit, bis 1922, zum neuzeitlichen Erzbistum von Kaisareia (Kayseri)[11]. Am Baubefund und den Resten der Ausmalung läßt sich jedoch keine Aussage über das ursprüngliche Patrozinium der Kirche machen. Eine kurze Notiz und eine weitere Fotografie der Kuppel von Guillaume de Jerphanion bringen wenig neue Erkenntnisse. Der Bau wird von ihm einfach als „la mosque“ angesprochen[12]. Ein beim Kirchenbau offensichtlich als Spolie wiederverwendetes Fragment einer kurzen christlichen Grabinschrift wird hier erneut publiziert[13].

Lebensgeschichten aller Seligen aller Orte und aller Jahrhunderte deren Andenken in der katholischen Kirche gefeiert oder sonst geehrt wird, unter Bezugnahme auf das damit in Verbindung stehende Kritische, Alterthümliche und Liturgische und Symbolische, [...] II. Augsburg 1861, 128–132, s.v. Eustachius, Eustathios. In der Kirche Nr. 3 von Mavrucan hat sich allerdings eine Darstellung des „Heiligen Eustachios“ erhalten, welche belegt, daß dieser Heilige vor Ort verehrt wurde und somit die Benennung von Rott, 151 plausibel erscheint. Zur Darstellung des „Heiligen Eustachios“ in der Kirche Nr. 3 vgl. N. Thierry, Quelques monuments inédits ou mal connus de Cappadoce. Centres de Maçan, Çavusin et Mavrucan. *L'Information d'Histoire de l'Art* 14.1 (Jan.–Feb. 1969), 7–17, 16–17, Figs. 14–15. N. Thierry, L' Église No. 3 de Mavrucan. *Journal des Savants* (1972) 233–269, 255–256, Figs. 19–20. Beide Beiträge gehen nicht auf unsere Kirche ein.

[8] Zur Befragungspraxis der Einheimischen auf dieser Reise vgl. auch: Rott, Vorwort – IX. Zum lebendigen, postbyzantinischen Griechentum in Anatolien bis 1922 allgemein: G. Augustinos, The Greeks of Asia Minor – Confession, Community, and Ethnicity in the 19th Century. Kent (Ohio) – London 1992. D. Gondiacs – Ch. Issawi (Eds.), Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy, and Society in the 19th Century. Princeton 1999.

[9] R. M. Dawkins, Modern Greek in Asia Minor – A Study of the Dialects of Silli, Cappadocia and Phárasa with Grammar, Texts, Translations and Glossary. London 1916, 29, Plate II.

[10] Vgl. *TIB* 2, 232. Rott, 149ff.

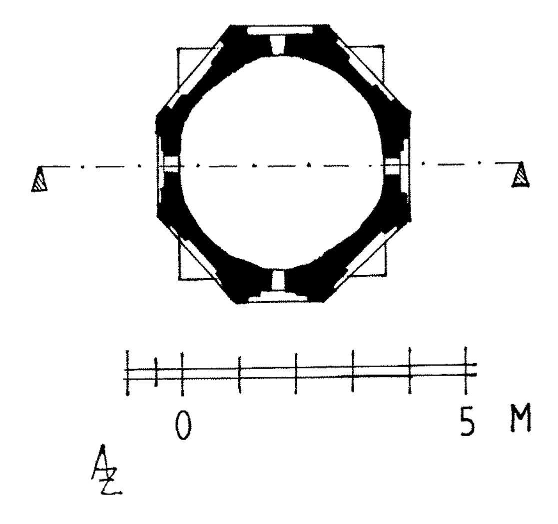
[11] S. Anagnostopoulou, Οἱ Ἑλληνορθόδοξες κοινότητες – Ἀπὸ τὸ Millet τῶν Ῥωμιῶν στὸ Ἑλληνικὸ ἔθνος. Athen 1997, πίνακες 611ff., s.v. Καππαδοκία· Μητρόπολη Καισαρείας. 12. Ποτάμια.

[12] De Jerphanion, 235–236, Pl. 24. 2 [kein Grundriß]. Würdigung Guillaume de Jerphanions, S. J. (1877–1948), der bis zu seinem Tod am *Pontificio Istituto Orientale* in Rom wirkte: Ruggieri.

[13] Rott, 378. De Jerphanion, a.O. 236. Die bei de Jerphanion, a.O. 235 angegebenen Maße des Bauwerks lassen sich nicht bestätigen. Die Inschrift: ... Λεο[ντ]ακις, ο δουλος τ[ου Θεου], ενφανις δε γ[ενο]μ[ενος] π[αρα?] ...

Baubeschreibung

Die Kirche entspricht dem Bautypus einer mittelbyzantinischen Kreuzkuppelkirche mit vier frei stehenden Vierungspfeilern (Abb. 3, 4)[14]. Der Bau ist durch einen einzigen Zugang von Südosten her erschlossen. Sämtliche konstruktiven Elemente sind aus Hausteinen aus lokalem Tuff errichtet worden. Dazu zählen auch die monolithischen Pfeilerbausteine, auf welche unterschiedlich profilierte Kapitellblöcke aufgesetzt wurden (Abb. 3, 8). Das Zentrum des Bauwerkes wird von einer Kuppelkonstruktion, die einen oktagonalen Tambour aufweist, eingedeckt (Fig. a, Abb. 5). Der Übergang vom quadratischen Raum in das Kuppelrund wird bei diesem Bau mit Pendentifs hergestellt. Diese Kuppelkonstruktion hat auf den Scheiteln der Kreuztonnen ihr Auflager. Die Eckkompartimente des annähernd quadratischen Raumes sind mit drei ost-westlich disponierten Tonnengewölben eingedeckt. Der Innenraum wird durch vier langrechteckige Fensteröffnungen im Tambour belichtet. Im Zentrum der Südfassade befindet sich noch eine quadratische Fensteröffnung, darunter ist

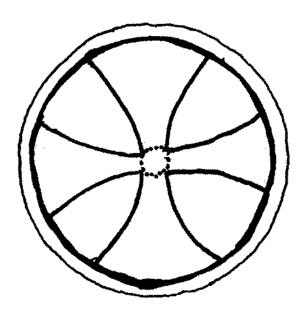


a) Mavrucan (Güzelöz), „Eustachios Kirche", Kuppeltambour, Grundrißskizze (1:150)

[14] In der ersten, ansonsten recht kompletten, Gesamtübersicht dieses Bautypus für Kleinasien werden die hier behandelten Bauten nicht erwähnt. Vgl. Demetrokalles.

im Innenbereich eine etwas größere tiefe Nische ausgeführt worden. Anstatt eine Nord- und Ostfassade für das Bauwerk auszuführen, entschloß sich der damalige Bauherr, das Gebäude so an eine Felsausbuchtung heranzusetzen, daß man sich dies ersparen konnte (vgl. Abb. 4, 6). Um jedoch die östliche Kreuztonne zu stützen, mußte im Nordosten des Raumes ein weiterer frei stehender Pfeiler errichtet werden. In diesem Bereich ist in die natürliche „Felsnadel" des Raumes eine – offenbar zu liturgischen Zwekken benötigte – Nische eingehauen worden. Eine weitere weite – nun durch Steine geschlossene – Nische in der östlichen Felswand diente vermutlich als Apsis. Lediglich die West- und Südwand des Gebäudes sind aus relativ solidem Hausteinmauerwerk ausgeführt worden. Somit ist die Kirche zwar keine wirkliche landesübliche Höhlenkirche, steht aber aufgrund des „rustikalen" Innenraumeindrucks dennoch in dieser Tradition. An der Südfassade ist auffällig, daß diese als oberen Abschluß über ein Abschlußgesims verfügt. Die Südfassade zeigt allerdings kein Bogen- oder Giebelfeld an der Stelle der südlichen Kreuztonnenschildwand, wie dies bei fast allen Kirchen dieses Typus belegt ist (vgl. Abb. 13), sondern schließt nach oben gerade ab. Ferner erscheint der Kuppeltambour nach außen hin relativ aufwendig gegliedert. Der Tambour ist auf einer zweilagigen Hausteinbasis errichtet (vgl. Fig. a, Abb. 5). Die Ecken des Tambours werden – in der aufgehenden Konstruktion durch Eckpilaster[15], hier sogar mit der Andeutung von Pilasterkapitellen, und Pilasterbasen – optisch betont. Zwischen den Eckpilastern sind Fensterbögen ausgeführt, die allerdings zugemauert sind und sich somit als ‚blinde' Bogenöffnungen darstellen. Es hat den Anschein, daß diese Lösung notwendig wurde, als man feststellte, daß man, um die Kuppel mit einem Bildprogramm auszumalen, unmöglich die weiten offenen Fensterbögen so belassen konnte. Vielleicht hat dies aber auch statische Gründe, oder der Kirchenraum erschien dadurch einfach zu hell. Deshalb befinden sich nun nur vier schmale Fensteröffnungen in vier der ansonsten „blinden" Bogenfelder des oktogonalen Tambours. Diese sind genau in der nach Norden, Süden, Westen bzw. Osten orientierten Öffnung ausgeführt (Fig. a, Abb. 5). Die Fenstersturzbausteine sind außen jeweils mit einem kleinen gemeißelten Medaillon verziert; es zeigt immer ein griechisches Kreuz mit weit ausfächernden Kreuzarmen (Fig. b). Möglicherweise ist die sehr sorgfältig ausgeführte Schließung der Fensterbögen chronologisch noch mit dem Zeitraum der Errichtung verbunden. M. E.

[15] In der Hauptstadt Konstantinopel läßt sich dieser Tambourbaustil in der mittelbyzantinischen Ziegelsteinarchitektur besonders gut belegen. Vgl. R. Ousterhout, Master Builders of Byzantium. Princeton 1999, Figs. 197, 198.





b) Kuppeltambour, Kreuzmedaillon auf Fenstersturz

empfiehlt es sich deswegen jedenfalls nicht, diese „Bauphase" allzu weit vom Baudatum der Kirche wegzurücken. Auch der Tambour schließt an seiner Fassade mit einem Profilgesims nach oben ab. Im nördlichen Außenbereich des Tambours ist ein vom Abschlußgesims ausgehender, nach unten verlaufender, tiefer Riß im Mauerwerk zu beobachten, der die Statik der Kuppel auf das Äußerste gefährdet. Restauratorische Maßnahmen zum Erhalt der Bausubstanz der Kirche wären dringend erforderlich.

Ausmalung

Vermutlich war die Kirche einst vollständig ausgemalt. Von dieser Ausmalung befinden sich augenblicklich nur noch wenige – aber beeindrukkende – Reste in der Tambourzone der Kuppel[16], weitere Putzspuren sind in den Tonnengewölben des Baus. Neben dem hohen Substanzverlust der Malereien – bedingt durch Wegbröckeln des Putzes – ist zu beklagen, daß große Flächen der noch intakten Malerei sehr stark verrußt sind. Die Malerei der Kuppel scheint nur eine einzige Malschicht aufzuweisen. In der Vergangenheit ist die Darstellung in der Kuppel immer als „Himmelfahrt" angesprochen worden, schon damals war die hier, im Zentrum der Kuppel, anzunehmende Christusfigur verschwunden[17]. In der nordöstlichen Tambourzone (zwischen dem östlichen und nördlichen Kuppelfenster) kann man einen Erzengel, der von einer bärtigen Heiligenfigur und einer Orante

[16] Diese lassen sich mit einem guten Teleobjektiv sehr detailgenau fotodokumentieren.

[17] De Jerphanion, wie A. 12.

mit erhobenen Armen (Maria?) flankiert wird[18], erkennen (Abb. 6). Der Erzengel trägt hier ein typisches Haarband, Brustschild, Armschild, Standarte und Globus sowie den typisch mittelbyzantinischen Bestandteil der kaiserlichen Herrschertracht, den über den linken Arm geworfenen Loros[19]. Eine Sicherung und eine weitere Untersuchung der Malereien erscheint dringend notwendig.

Kunsthistorische Einordnung

Der einfache Kreuzkuppeltypus mit vier freistehenden Vierungspfeilern oder -Säulen ohne Pastophorien ist in der landesüblichen kappadokischen, mittelbyzantinischen Höhlenkirchenarchitektur weit verbreitet und fest verankert[20]. Allerdings ist dieser Typus in der gebauten Hausteinarchitektur in Zentralanatolien sonst recht selten belegt[21]. Durch die teilweise an den anstehenden Fels herangesetzte Architektur steht dieser Bau als Unikum in der bisher bekannten Denkmälerlandschaft da. Die Raumkonzeption ist annähernd quadratisch, und es wurde darauf verzichtet, Pastophorien einzuplanen. Bemerkenswert ist, daß der Bau nur von Südosten durch nur einen Eingang erschlossen ist. Es fällt auf, daß vollständig auf die Verwendung von Ziegelsteinen verzichtet wurde. Die hohe oktagonale Tambourzone[22] mit ihren ursprünglich offen konzipierten acht Fensterbögen ist – genauso, wie die runden Tambourzonen – ein bei mittelbyzantinischen Kirchen häufig belegtes Charakteristikum. Es hat jedoch den Anschein, daß ab dem 10. Jh. hier ein Trend zu beobachten ist, bei dem diese Fensteröffnungen etwa durch eingestellte Säulchen unterteilt werden

[18] Viele in dieser Art dargestellte Heilige Frauen befinden sich in Göreme in der sogenannten Kapelle 33. Vgl. Restle, Abb. 295–299. Zur Lage: Giovannini, a.O. 79, Plan No. 4. Maria Orans im Kreise von Erzengeln begegnet uns in Cefalù, Sizilien. É. Coche de la Ferté, Byzantinische Kunst. Freiburg 1982, Abb. 294.

[19] Zum Loros: A. Zäh, Die Monumentalfresken von İncekemer Taş im byzantinischen Karien. *JÖB* 49 (1999) 294. Ph. Grierson, Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, III.1. Leo III to Michael III (717–867). Washington, D.C. 1973, 120–125, Table 12. Ein ähnlicher Erzengel in der hier dargestellten Art befindet sich, zentral, in der Apsis der Kirche Sant' Angelo in Formis (Kampanien, 1072–1086). O. Demus, Romanische Wandmalerei. München 1968, 114–117, Fig. 16.

[20] Stierlin, 145ff. Giovannini, a.O. 79, Plan No. 4. Rodley, wie unten, 26–33.

[21] Vgl. hier die gute Zusammenstellung der wenigen Beispiele bei L. Rodley, Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia. Cambridge 1985, 227–237.

[22] Diese ist mit vier Fensterbogen-Öffnungen in Kappadokien schon bei der spätantiken Kirche von Kızıl-Kilise (ca. 600) bei Sivrihissar belegt. Vgl. *VTIB* 3 (1981) 1.1-2, 171, Abb. 108–110, Pl. 35–38.

und verschmälert erscheinen bzw. generell schmaler gestaltet werden[23]. Ferner hat es den Anschein, als würden sich in fortgeschrittener mittelbyzantinischer Zeit die noch über die Achtzahl hinausreichenden 12-eckigen Tambourgliederungen durchsetzen, wie dies an der heute zerstörten Kuppel der westkappadokischen „Çanlı-Kilise" zu beobachten war[24]. Der achteckige Tambour –ähnlich der in Mavrucan auftretenden Art – läßt sich besonders im 10. und 11. Jh. belegen[25]. Auch die Spuren der Malerei deuten stilistisch in das 10. oder 11. Jh., denn in dieser Epoche wurden Erzengel besonders gerne in der oben beschriebenen Art dargestellt. Es erscheint nun müßig darüber zu spekulieren, aus welchem Grund die Fenster des Kuppeltambours geschlossen wurden, und ob man deshalb vielleicht ein Enstehungsdatum der Kirche vor dem Ende des Ikonoklasmus in der Mitte des 9. Jh. annehmen darf. In dieser Bauphase hätte die Kirche dann eben nicht über eine ausgemalte Kuppel verfügt und wäre lichtdurchfluteter gewesen. Bemerkenswert bleibt allerdings, daß die spätere „Çanlı Kilise" mit ihrer Backsteinarchitektur ganz klar auch hauptstädtische Tendenzen in der Provinz reflektiert. Allerdings zeigt das noch zu besprechende Beispiel der gut erhaltenen Kreuzkuppelkirche von Nizip am Euphrat (11.–12. Jh.), daß sich lokale Hausteinbautraditionen durchaus gegen „hauptstädtische" Baugepflogenheiten (hier: Die Backstein-, bzw. die fassadenzierende Architektur mit Backsteinen) behaupten konnten (vgl. Abb. 14). Ein stilistischer Datierungsansatz, der sich auf die verwendeten Baumaterialien beruft, scheidet damit für diese Kunstlandschaft aus. Ein Datierungsansatz, der sich vor allem auf die Form des Tambours und den Stil der Wandmalereien stützt, scheint für unser Bauwerk innerhalb des Zeitraums ab der Mitte des 9. Jhs. bis in das 11. Jh. hinein sinnvoll zu sein.

[23] Vgl. dazu: R. Krautheimer, Early Christian and Byzantine Architecture. New Haven (Conn.) – London [4th. Ed.] 1986, Figs. 341–343, 348, 356, 361 etc.

[24] Vgl. Rott, 262, Abb. 96. W. M. Ramsay – G. L. Bell, The Thousand and One Churches. London 1909, Figs. 332–333. Krautheimer, a.O. Fig. 361 (= Rott, Abb. 96). Zuletzt: R. Ousterhout, Survey of the Byzantine Settlement at „Çanlı-Kilise" in Cappadocia: Results of the 1995 and 1996 Seasons. *DOP* 51 (1997) 301–306.

[25] Hier wären z.B. die „Bodrum Cami" (Klosterkirche des Myrelaion-Klosters) in İstanbul, oder die Panagia ton Chalkeon Kirche in Thessaloniki zu nennen. W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie İstanbuls. Tübingen 1977, 103–107. E. Kourkouti-dou-Nikolaïdou – A. Tourta, Spaziergänge durch das byzantinische Thessaloniki. Thessaloniki 1997, 177ff.

Historische Note

Die Region des südlichen Kappadokien war in mittelbyzantinischer Zeit zunächst eine Grenzregion des Imperiums gegen das arabische Kalifat. Erst in der zweiten Hälfte des 10. Jhs. wurde die byzantinische Ostgrenze, im Zuge der „byzantinischen Reconquista", dauerhaft weiter verschoben. Vor allem konnten die südlich gelegenen kilikischen Metropolen Tarsos und Adana durch die Groß-Offensive unter Kaiser Nikephoros II. im Jahre 965 wieder zurückgewonnen werden[26]. Erst ab diesem Zeitraum darf die Region gegen die Araber als völlig befriedet gelten, da diese von Kilikien aus viele Raubzüge tief nach Zentralanatolien hinein durchführten. Noch im 9. Jh. sind etliche arabische Einfälle dorthin sowie nach Südkappadokien hinein zu attestieren. In der Zivilverwaltung gehörten das Mavrucan- und das Soğanlı (Soandos)-Tal (Abb. 1) in dieser Zeit sehr wahrscheinlich dem Thema Kappadokia an, denn Nordkappadokien mit Kaisareia wurde unter Kaiser Leon VI. dem neu eingerichteten Thema Charsianon zugeschlagen[27]. In der Kirchenverwaltung war Kappadokien in drei Kirchenprovinzen eingeteilt (Kappadokia I, II und III), die allerdings mit der Fläche des gleichnamigen Themas nicht identisch waren und weit über die Grenzen des Themas Kappadokia hinausreichten[28]. Den arabischen Geschichtsschreibern ist das Thema unter dem Namen Al-Kabâdok, bzw. Al-Kubadhak bekannt[29]. Im 9. Jh. ist das nahe gelegene, nördlich von Mavrucan befindliche Bistum Sobesos (heute: Şahinefendi / früher: Söviş, Suveş) in der Kirchenprovinz Kappadokia I (Metropole Kaisareia) belegt, zu dem auch unsere Gemeinde ‚Mavrucan' vielleicht einmal gehörte[30]. Auch die Zivilgouverneure, die Strategen des Themas Kappadokia, werden in dieser

[26] *TIB* 2, 91. *TIB* 5, 58f. G. Ostrogorsky, Geschichte des Byzantinischen Staates. München ³1963, 240–241. In der nördlich von Göreme gelegenen Höhlenkirche bei Çavuşin hat sich aus dieser Zeit ein Stifterbild des Kaisers mit seiner Familie erhalten. Restle, Kat. XXVI., Abb. 302ff. Zur Lage der Kirche: *TIB* 2, Kartenbeilage 3.

[27] Konstantinos VII., De Administrando Imperio. Übersetzung: K. Belke – P. Soustal. Wien 1995, 241f. Konstantinos VII., De Thematibus, Kap. 1–2. Edition: A. Pertusi, Costantino Porfirogenito, De Thematibus (*StT* 160). Vatikan 1952, 120–123, 189.

[28] Zur Geschichte und Genese des Themas Kappadokia, das in der ersten Hälfte des 9. Jh. aus dem Großthema Anatolikon hervorging, vgl. zusammenfassend: *TIB* 2, 75ff. Zur kirchlichen Einteilung: *TIB* 2, 116. S. Pirker, Kleinasien. Kirchliche Organisation des Byzantinischen Reichs (4.–15. Jh.), *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* B VI 12 (1989).

[29] E. W. Brooks, Arabic Lists of Byzantine Themes. *JHS* 21 (1901) 67–77. H. Gelzer, Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung, in: *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 18 (Leipzig 1899) 1–133, 81–106.

[30] Vgl. *TIB* 2, 116, 285 s.v. Sobesos. Rodley, a.O. 33–39.

Epoche regelmäßig erwähnt[31] und das Thema bleibt bis zur Schlacht von Mantzikert, 1071, byzantinische Provinz[32].

Die Kreuzkuppelkirche von Nizip am Euphrat[33]

Lage, Historische Topographie

Dem Ortsnamen Nizip (antike Schreibweisen: Nisibis, Nisibyn, Nasibis) begegnet man in der östlichen Türkei in der heutigen Topographie zweimal[34]. Hier soll eine im Grundriß bisher unbekannte Kirche aus dem kleineren der beiden Orte vorgestellt werden. Diese Ortschaft liegt etwa 15 Km westlich der modernen Euphrat-Brücke von Birecik (dem antiken Birtha), jedoch nur etwa 7 Km vom Euphratknie bei der antiken Stadt Zeugma[35] (auch „Seleukeia am Euphrat" genannt) entfernt (vgl. Abb. 9, 10). Der Ort befindet sich auf einer leichten, strategisch wichtigen Anhöhe vor der Flußbiegung und hat sich in der Gegenwart zu einer modernen türkischen Kleinstadt entwickelt. Hier hat im Juni des Jahres 1839 die berühmte Schlacht von Nizip stattgefunden, bei der die Truppen des vom osmanischen Reich abgefallenen Potentaten Mohammed Ali von Ägypten einen Sieg gegen die reguläre osmanische Armee davon trugen, die von Helmuth von Moltke mitkommandiert wurde, der zu dieser Zeit als preußischer Militärberater nach Konstantinopel und Anatolien gesandt worden war[36]. Nizip am Euphrat (Nesibis, Nisibyn) ist daher nicht mit dem prominenteren Nisibis (gegenwärtige Ortsbezeichnungen: Nusaybin, Nesibin), welches viel weiter östlich im nördlichen Mesopotamien gelegen ist, zu verwechseln[37]. Dieser Sachverhalt wird durch eine römische Inschrift bestätigt, die ausdrücklich ein syrisches Nizip belegt[38]. Das westlich des Euphrat gelegene Gebiet zählte man nämlich in der Antike zu Syrien, das Land zwischen beiden Strömen Euphrat und Tigris jedoch hieß Mesopotamien[39]. Ausdrücklich sagt Stephanos von Byzanz zur zweiten Stadt, daß Nisibis (Nasibis) auch Antiocheia Magydonia hieß und in der Nähe des Tigris gelegen sei, was den tatsächlichen topographischen Gegebenheiten entspricht[40]. Besonders problematisch wird zudem, daß in arabischen Quellen ein Nisîbîn ar-Rûm (römisches oder byzantinisches Nizip) bzw. ein Nisîbîn as-Saghîr (Klein-Nizip) erwähnt wird, das Ernst Honigmann weder im östlichen Mesopotamien noch am Euphratübergang bei Birecik ansetzt, womit ein dritter Ort mit annähernd gleichem Namen in ein- und derselben topographischen Großregion auftreten würde[41]. Für „Klein-Nizip" oder das „Byzantinische Nizip" ist lediglich die Lokalisierung für den in Mesopotamien beim Tigris gelegenen Ort auszuschließen. Das „Byzantinische Nizip" soll sich nun, nach der Analyse von Honigmann, weiter euphrataufwärts am östlichen Ufer des Flusses befunden haben, wäre damit aber schon in Mesopotamien gelegen und somit nicht identisch mit dem syrischen Nizip in der von Ernst Honigmann zitierten römischen Inschrift[42]. Es erscheint jedoch genausogut möglich, die vagen Angaben in den arabischen Quellen auf das hier behandelte Nizip zu beziehen. In der kirchlichen Geographie befand sich Nizip am Euphrat in der Kirchenprovinz Euphratesia und unterstand dem Patriarchat von Antiochia. Interessanter Weise taucht in den kirchlichen Auflistungen für diese Provinz nie der Name Nisibis für ein

---

31 Vgl. etwa: N. Oikonomidès, Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles. Paris 1972, 264.

32 Westkappadokien bleibt noch bis etwa 1081 byzantinisch. *ODB* 1 (1990) 379, s.v. Cappadocia (C. Foss). *TIB* 2, 105ff. Zur darauffolgenden Epoche unter den Seldschuken vgl.: G.-P. Schiemenz, Zur politischen Zugehörigkeit des Gebietes um Sobesos und Zoropassos in den Jahren um 1220. *JÖBG* 14 (1965) 207–238.

33 Für die Überlassung des Schlüssels der Kirche zur Dokumentation und für freundliche Auskünfte, im Juli 2000, bedanke ich mich herzlich beim Bürgermeisteramt von Nizip und dem Direktor des Hotels Belediye Herrn Hasan Bey (Sayın Hasan Bey, Belediye Oteli Sahibi).

34 Der Ortsname Nisibis stammt aus der aramäischen (syrischen) Sprache und läßt sich auf den Wortstamm „pflanzen / gründen" zurückführen [freundlicher Hinweis von Herrn Professor Wolfgang Hage, Marburg].

35 Gr. ζεῦγμα = Brücke.

36 H. von Moltke (A. Arndt, Hrsg.), Unter dem Halbmond – Erlebnisse in der alten Türkei 1835–1839. Stuttgart 1984, „Die Schlacht bei Nizip" 321–340 [E. Bartsch, Hrsg., Stuttgart ²1990, 261–284]. Vgl. auch den Augenzeugenbericht des britischen Militärbeobachters William Francis Ainsworth von der *Royal Geographic Society* in London. W. F. Ainsworth, Travels and Researches in Asia Minor, Chaldea, and Armenia [Vols. I–II.], I. London 1842, 316ff.

37 Zur antiken Geschichte dieses Ortes vgl. *Enzyklopädie des Islam* 3 (1936) 926–929, s.v. Nasibin (E. Honigmann). *Der Kleine Pauly* 4 (1979) 136–139 s.v. Nisibis (W. Röllig). *ODB* 3 (1991) 1488, s.v. Nisibis (M. M. Mango).

38 Vgl. *RE* 33 (1936) 757–758, s.v. Nisibyn (E. Honigmann). Ebenso scheint ein vor dem Hotel Belediye im Ortszentrum verwahrtes römisch-korinthisches Kapitell auf eine antike Siedlung an genau diesem – auch topographisch exponierten – Ort hinzudeuten.

39 Vgl. etwa: Caius Plinius Secundus, Naturalis Historiae, Liber V.XIII. Übersetzung: R. König – G. Winkler, Naturkunde, Buch V, Geographie: Afrika und Asien. München 1993, 52–53.

40 Stephanos von Byzanz, Ethnika, s.v. Nisibis. Editionen: Westermann, Leipzig 1839. Meineke, Graz ²1958. Νίσιβις, πόλις ἐν τῇ περαίᾳ τῇ πρὸς τῷ Τίγρητι ποταμῷ.

41 E. Honigmann, Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071. Brüssel 1935, 140–141, Karte III.

42 Honigmann, *RE* Artikel, a.O., 757–758.

Bistum auf, sondern es wird immer nur das wenige Kilometer entfernte Zeugma (Seleukeia am Euphrat) zunächst als Bistum der orthodoxen – dann bis in das Mittelalter hinein – als Bistum der syrisch-jakobitischen Nationalkirche aufgelistet[43]. Ebenso ist Zeugma im 12. Jh. als Bistum der armenischen Kirche belegt[44]. Besonders bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang, daß sich archäologisch eine längere Siedlungskontinuität bis in das Mittelalter hinein in Zeugma nicht nachweisen läßt. Bisher sind ebensowenig Kirchenruinen ebendaselbst bekannt geworden. Zeugma scheint seit der Übernahme des Gebiets durch die Araber im 7. Jh. nicht mehr besiedelt worden zu sein[45]. Auch die Liste der Überlieferung von sieben Bischöfen reißt mit Philippikos (583) bis zum Beginn des 9. Jhs ab. Vielleicht gab man nun die Siedlung am Euphrat auf und zog sich auf den erhobenen, auch strategisch besser gelegenen, wenige Kilometer entfernten, Siedlungspunkt bei Nizip zurück, wahrte aber den mitgebrachten Namen des Bistums mit Zeugma weiter[46]. Besonders auffällig ist nämlich nun die regelmäßige Erwähnung von elf Bischöfen von Zeugma der syrisch-jakobitischen Nationalkirche für den Zeitraum von 818 bis zum Jahre 1048, in dem Bischof Elias von Zeugma sogar den neuen Patriarchen von Antiochia, Ioannes IX., weihte[47]. Bischöfe für den byzantinischen Ritus

[43] Vgl. hierzu die Notitia Antiochena aus dem 11. Jh. H. Gelzer, Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche. *BZ* 1 (1892) 245–282, vgl. 249, 278. E. Honigmann, Studien zur Notitia Antiochena. *BZ* 25 (1925) 60–88. Während Zeugma hier unter der Metropole von Hierapolis gelistet wird, begegnet noch ein anderes „Zeugma" unter der Metropole von Amida. Die hier publizierte Notitia ist die Urversion aus dem 6. Jh.

[44] F. C. Conybeare, On Some Armenian Notitiae. *BZ* 5 (1896) 118–136, 128. Man begegnet hier der Notiz „Zoughma Sancti Jacobi". Zur armenischen Migration in dieses Gebiet während dieser Epoche vgl. G. Dédéyan, Le rôle des Arméniens en Syrie du Nord pendant la reconquête byzantine (vers 945–1031). *BF* 25 (1999) 249–284.

[45] Vgl. J. Wagner, Seleukeia am Euphrat / Zeugma. *Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, Beiheft 10 (1976), 278–279, Karte II. Sinclair, IV, 152–156. U. Rebstock, Das Umayyadenreich. *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* B VII 4 (1993). Hellenkemper, Kirchen, 391–393.

[46] Solche „Orts-Verschiebungen" von Bischofsresidenzen sind auch in der syrischen Kirchengeschichte keine Seltenheit. P. Kawerau, Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance – Idee und Wirklichkeit (*BBA* 3). Berlin 1955, 11–12. J.-B. Chabot (Hrsg.), Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199), [I–IV.] III. Paris 1905, 466ff.

[47] G. Fedalto (Hrsg.), Hierarchia Ecclesiastica Orientalis [I–II], II. Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus. Padua 1988, 802. E. Honigmann, Le Couvent de Barsauma et le Patriarcat d' Antioche et de Syrie. *CSCO* 146, Subsidia Tome 7. Louvain 1954, 155. Wagner, Seleukeia, 288–289.

sind für diesen Zeitraum nicht mehr überliefert, ebensowenig sind uns armenische Bischöfe namentlich bekannt. Dennoch ist die Existenz eines – zumindest nominell existierenden – orthodoxen Bistums von Zeugma durch die Notitiae episcopatuum[48] bezeugt. Das Einsetzen der Überlieferung von Bischöfen der syrischen Nationalkirche fällt mit der „Reconquista" Nordsyriens, von den Arabern durch die Byzantiner, ab dem 3. Viertel des 10. Jhs., zusammen[49]. Das Verhältnis der Byzantiner zu den christlichen Syrern mit ihrer eigenen von Konstantinopel abgespaltenen Nationalkirche darf aus historischen Gründen allerdings als fortwährend gespannt gelten[50], obwohl man von byzantinischer Seite, vor allem in späterer Zeit, auf Ausgleich bedacht zu sein schien[51]. Nicht zu entscheiden ist bisher, ob das Gebiet westlich des Euphrat – und damit Nizip (Zeugma) – in der byzantinischen Administration dieser Epoche zum Thema der Euphratstädte (παραευφρατίδιαι πόλεις), zum Thema Telouch oder nach 1032 zum Katepanat von Edessa (heute: Şanlı Urfa) gehörte[52]. Das Gebiet ist nach 1071 bis zum Eintreffen der Kreuzfahrer, die 1098 durch Balduin von Boulogne hier die Grafschaft von Edessa ins Leben rufen, zumindest noch nominell unter byzantinischer Oberhoheit[53]. Nach der Zerschlagung der Grafschaft von Edessa durch die Moslems werden die übriggebliebenen fränkischen Burgen im Westen der Grafschaft, Samosata (Samsat), Antep (heute: Gaziantep), Duluk (Telouch, heute: Dülük), Turbessel (heute: Tel Baschar, Til Beşar), Birtha (heute: Birecik) und Ravendel (heute: Revanda Kalési) – bis auf Rum Kalési am Euphrat[54] – von Gräfin Beatrice an Kaiser

[48] H. Gelzer, *BZ* 1 (1892) 248 (Protothronos von Hierapolis). H. Benner, Die syrisch-jakobitische Kirche unter byzantinischer Herrschaft. Marburg 1989 (Diss.), 178, 183 (Karte). Benner listet den Ort als „Doppelhierachie." [Auf diese interessante Arbeit hat mich freundlicherweise Herr Professor Wolfgang Hage, Marburg, aufmerksam gemacht].

[49] G. Ostrogorsky, Geschichte des Byzantinischen Staates. München ³1963, 237ff. Honigmann, Ostgrenze, 93ff.

[50] W. Hage, Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit. Wiesbaden 1966, 64–65. W. Felix, Byzanz und die arabische Welt im früheren 11. Jahrhundert (*BV* 14). Wien 1981, 88.

[51] Kaiser Manuel I. hatte den jakobitischen Patriarchen von Antiochia im 12. Jh. mehrfach nach Konstantinopel eingeladen. Kawerau, a.O., 73.

[52] Honigmann, Ostgrenze, 134–135, 146. Kühn, wie unten, 64, 198. Vgl. auch die Kartenbeilage bei Felix, a.O.

[53] H.-J. Kühn, Die byzantinische Armee im 10. und 11. Jahrhundert. Studien zur Organisation der Tagmata (*Byzantinische Geschichtsschreiber, Ergänzungsband* 2). Wien 1991, 195–202.

[54] Zu den Monumenten der gennannten Orte: Sinclair, IV, 99ff. Vgl. auch: H. Hellenkemper, Burgen der Kreuzritterzeit in der Grafschaft Edessa und im Königreich Kleinarmenien. Bonn 1976.

Manuel I. übergeben und bleiben nur bis zum Sommer 1151 kurzfristig in byzantinischem Besitz, um dann für immer in islamische Hand zu geraten (vgl. Abb. 9)[55].

Die Kirche

Die Kirche scheint eines der wenigen historischen Bauwerke des Ortes zu sein, die sich bis heute erhalten haben, und ist bisher nie mit ihrem Grundriß dargestellt worden. Das Bauwerk befindet sich nun im südwestlichen Teil des heutigen Ortes unweit der Hauptstraße. Die Kirche folgt dem klassischen Grundriß einer mittelbyzantinischen Kreuzkuppelkirche, wie diese ab dem 10. und 11. Jh. auch in Konstantinopel und Kleinasien sowie generell im Reich etabliert war (Abb. 12). Im 19. Jh. wird diese Kirche – als das den Ort dominierende Bauwerk – das erstemal angesprochen[56] und taucht von nun an relativ regelmäßig in der Literatur auf, ohne daß man den Bau bisher eingehender analysiert hätte. Die frühesten Fotografien stammen von Max Freiherr von Oppenheim (ca. 1900)[57], Guillaume de Jerphanion, S. J.[58] und Samuel Guyer (ca. 1911)[59] aus dem ersten Viertel des vergangenen Jahrhunderts. Ein erster kunsthistorischer Kommentar findet sich im Amida-Werk Josef Strzygowskis, der ein Foto des Freiherrn von Oppenheim publiziert[60]. Da man auf dieser Aufnahme

---

[55] St. Runciman, Geschichte der Kreuzzüge, München ^{2}1995, 633–635. K. M. Setton (Ed.), A History of the Crusades [I–VI] I. Philadelphia 1955–1989, 517.

[56] Ainsworth, a.O., 314: „[...] Beyond this to the north, and up the course of the valley, extended the village and gardens of Nizip, more particularly characterized by a huge pile of building, which once had been a Christian church, but the style of which was Saracenic [!]."

[57] M. Freiherr von Oppenheim, H. Lucas, Griechische und lateinische Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien. *BZ* 14 (1905) 11: „[...] Weiter westwärts durch Nordsyrien marschierend gelangten wir nach Nizip, wo ich in einer ausgezeichnet erhaltenen Basilika schöne alte Fresken in den beiden Nebenkapellen des Chors bewunderte. [...]" – ohne Abb.

[58] Ruggieri, 98, Fig. 84.

[59] S. Guyer, Meine Tigrisfahrt – Auf dem Floß zu den Ruinenstätten Mesopotamiens. Berlin 1923, 47–48, Taf. IV. b: „Kirchenruine [?!] aus der mittelbyzantinischen Zeit [...]". Die damalige Bezeichnung war: „Kilise Djami – Kirchen-Moschee [...] die christlichen Malereien mußten daher unter einer weißen Tünche verschwinden [...]". Vgl. auch: S. Guyer, Reisen in Mesopotamien. *Petermanns Geographische Mitteilungen* 62 (1916) 170.

[60] Strzygowski, Amida, 271, Abb. 214. „[...] Es dürfte hier der Ort sein ein weiteres wichtiges Bauwerk von Nordmesopotamien vorzuführen, von dem ich leider nicht mehr als die Photographien von Baron von Oppenheim und Victor Chapot besitze. Ich gebe (Abb. 214) die Aufnahme Oppenheims, der den Bau auf der Photographie selbst einfach ‚Nizip, alte Kirche' bezeichnet. Chapot nennt sie „Église arménienne de Nizip entre Killis et Biredjik". [...]. Die dubiose Zuordnung von Chapot muß allerdings weiter fragwürdig bleiben.

keine Kuppel erkennen kann, klassifiziert Freiherr von Oppenheim den Bau als Basilika. Die etwa zeitgleichen Fotografien de Jerphanions und Guyers zeigen allerdings dieses bauliche Detail. Die von Hansgerd Hellenkemper gemachten Beobachtungen am Bau und die damit verbundene grobe zeitliche Einordnung lassen sich, wie im folgenden gezeigt wird, nicht aufrecht erhalten[61]. Der letzte Beitrag zum Bauwerk stammt vom Briten T. A. Sinclair, der ein erstes Mal – mit einem Foto von 1980 – die schon vom Freiherrn von Oppenheim und Samuel Guyer erwähnten Freskenreste der Kirche publiziert (vgl. Abb. 19). Leider sind diese geringen Reste in den Pastophorien heute völlig verschwunden, ebenso sollen Spuren von Fresken auch in der Kuppel vorhanden gewesen sein[62].

Baubeschreibung, Bauausstattung

Die Kirche ist nahezu vollständig aus massiven Hausteinquadern bester Qualität errichtet und ohne Fundament direkt auf den anstehenden Fels gegründet worden (vgl. Abb. 14, 15)[63]. Das Bauwerk war ursprünglich von Westen durch drei Türöffnungen erschlossen. Eine weitere Türöffnung befindet sich lediglich in der Mitte der Südwand der Kirche. Die mächtigen Vierungspfeiler haben einen Abstand von etwa 5 m zueinander, deren Maße entsprechen der Mauerdicke von ca. 1 m. Die Vierungspfeiler korrespondieren zu allen Seiten mit aus den Wänden hervortretenden Pilastern. Diese Pilaster sind durch Bögen mit den Pfeilern verbunden. Zur besseren Lastabtragung hat man diese Pilaster analog auch an der Außenseite des Bauwerks ausgeführt. Nach Osten sind im nördlichen und südlichen Bereich der Kirche durch zwei Türöffnungen erschlossene Pastophorien errichtet worden. Durch die Ausführung der Pastophorien bekam die Kirche nun einen eindeutig langrechteckigen Charakter. Ansonsten wäre der Kirchengrundriß annähernd quadratisch (vgl. Abb. 4, 21). Jedes dieser Pastophorien besitzt eine kleine Fensteröffnung (vgl. Abb. 12, 14). Nach Osten schließt der Bau im Hauptschiff durch eine weite halbrunde Apsis ab. Die kleineren Nebenapsiden schließen die Pastophorien gegen Osten. Die

---

[61] Hellenkemper, Kirchen, 395, 412–413, Taf. 134–135. „[...] Der scheitrechte Sturz mit Hakensteinen über dem Mittelportal erlaubt keine Datierung älter als 13. Jh. nicht jünger als 15. Jh. [...]" Am ganzen Bauwerk ist jedoch kein scheitrechter Sturz mit Hakensteinen zu finden. Zudem ist der „scheitrechte Sturz" in Mesopotamien und Syrien schon seit der Spätantike an Bauwerken zu beobachten. Vgl. etwa: Strzygowski, Amida, Abb. 171. Krencker, wie unten, Taf. 25.b.

[62] Sinclair, IV, 122–123, Pl. 36–37.

[63] Die Außenabmessungen betragen etwa 13,40 m in der Breite und 17,36 m in der Länge (ohne Apsiden).

Hauptapsis wird durch drei Fenster, die Nebenapsiden werden je durch ein Fenster belichtet. Besonders auffällig ist, daß die Fenster der Pastophorien nach außen schräg disponiert sind und nicht gerade, etwa in der Flucht der Türöffnungen der Pastophorien, liegen. Die Fenster werden in der Hauptapsis durch Mauerbögen eingedeckt und nicht wie die Fenster in den Schildwänden der Kreuztonnen oder wie die Fenster der Nebenapsiden mit monolithischen Bogenbausteinen. Auffällig ist, daß die Kirche nicht nur außen, sondern auch im Inneren zierend mit profilierten Gesimsen ausgestattet ist (Abb. 17, 18). Diese finden sich oberhalb der Vierungspfeiler und der Wandpilaster unterhalb der Gewölbeansätze – sowie unterhalb des Hauptapsis- und Jochgewölbes des Chores. Die Bausteine des umlaufenden Kuppelgesimses sind ebenso profiliert. Über den geraden, monolithischen Türstürzen der Zugänge zu den Pastophorien sind hufeisenförmige Entlastungsbögen ausgeführt worden[64]. Die einzelnen Raumkompartimente sind abgesehen von der Kuppel sämtlich durch langrechteckige Tonnengewölbe eingedeckt. Sämtliche Tonnengewölbe bestehen aus Bruchsteinen (vermutlich Basalte mit Zementzuschlag; vgl. Abb. 17). Die Kuppelpendentifs sind ebenso wie die Kuppel aus Hausteinen ausgeführt. Die Kuppel hat vier kleine Fensteröffnungen und hat – im Gegensatz zur Kirche von Mavrucan – keine Tambourzone (vgl. Abb. 5, 14, 17, 18). Der Kircheninnenraum wird durch Doppelfenster, die in den Schildwänden der Kreuzarme der Kirche ausgeführt sind, belichtet (Abb. 11, 13). Diese Fenster sind, wie die Fenster der Pastophorien, mit monolithischen Bogenbausteinen eingedeckt. Die noch von Sinclair erwähnten und publizierten Reste von Wandmalereien im südlichen der Pastophorien (vgl. Abb. 19) und in der Kuppel sind heute vollständig verschwunden. Über den Eingangstüren der Westfassade sind weite Entlastungsbögen aus Hausteinen ausgeführt worden. Im oberen Außenbereich der Fassaden ist die Kirche ebenso wie im Inneren mit umlaufenden profilierten Gesimsbausteinen verziert. Auffällig ist, daß die Westfassade und der westliche Bereich der Südfassade oberhalb der Entlastungsbögen durchgehend etwa 20 cm zurückgesetzt erscheint (Abb. 11). Ob dies auf eine bauliche Konzeptänderung (Auflager für eine nicht mehr vorhandene Vorhalle, Narthex) oder eine Beschädigung des Bauwerks zurückzuführen ist, muß offen bleiben. Die Gesimsbausteine schließen die Fassade des Bauwerks und deren Giebelfelder gegen seine Gewölbezonen umlaufend ab. Ebenso schließen auch die aus den Fassaden

[64] Dieser Baustil begegnet auch in Zentralanatolien. Vgl. Ramsay – Bell, wie unten, Figs. 324–326.

hervorstehenden Pilaster mit solchen Gesimsbausteinen nach oben ab (Abb. 11, 13). Die Dächer der Kreuztonnen hinter den Giebelfeldern sind offenbar aus verputztem Bruchsteinmauerwerk gebildet worden. Ebenso scheinen die übrigen Dachpartien ausgeführt worden zu sein (Abb. 13). Besonders auffällig ist ein – heute zerstörtes – kreisrundes Monogrammfeld an der Außenseite des Türsturzes der südlichen Türöffnung (Abb. 13, 15). Die Apsisfassade birgt ebenso eine gestalterische Besonderheit. Zunächst schließen die drei Apsiden der Fassaden nach außen halbrund ab. Nach der Höhe von ca. 2,10 m folgt ein alle Apsiden umlaufendes profiliertes Gesims. Darüber ändert sich die Gestalt der Apsiden vom runden zum trapezoid-polygonalen Außenabschluß (Abb. 16). Die Hauptapsis hat in diesem Bereich vier Ecken, die Nebenapsiden beschreiben je zwei Ecken (vgl. Abb. 12, 16). In der Neuzeit wurden die Nebeneingänge und der Südeingang sowie die Fenster der Kirche zugemauert[65] und dem Bauwerk im Nordwesten die Basis für ein Minarett aus Betonziegeln vorgesetzt. Ebenso erscheint die Betonziegelmauer, die an die Apsisfassade anschließt und die einen Garten umfaßt, als Zutat der jüngsten Vergangenheit. Die Ortsbehörde hat jedoch die Nutzung des Bauwerks als Moschee untersagt und man denkt nun darüber nach, den Bau zukünftig museal zu nutzen.

Kunsthistorische Einordnung

Der Kirchengrundriß entspricht auch hier – wie schon beim obigen kappadokischen Beispiel festgestellt wurde – dem seit dem 10. und 11. Jh. im byzantinischen Reich etablierten Grundriß einer klassischen Kreuzkuppelkirche mit frei stehenden Vierungspfeilern oder -Säulen. Die Kirche von Nizip kommt der Kirche von Mavrucan von ihrer architektonischen Konstruktion her sehr nahe. Genau wie in Mavrucan hat die Kirche von Nizip in den Eckkompartimenten Tonnengewölbe. Lediglich die Kuppelkonstruktion ist aufgrund der Tatsache des Fehlens eines Tambours verschieden, auch ist die Kirche von Nizip durch die Einplanung von Pastophorien größer als die in Mavrucan. Ist der Grundriß typisch byzantinisch, so weist sich die Architektur in Nizip jedoch als in ganz klar syrisch-mesopotamischer Bautradition stehend aus. Dies steht im Gegensatz zum hauptstädtischen Baustil dieser Zeit, der die Backsteinarchitektur bevorzugt. Seit der Spätantike war es in dieser Kunstlandschaft nämlich üblich, die Fassaden von Kirchen durch umlaufende Profil- und Gesimsleisten, die aus großqua-

[65] Die südliche Türöffnung der Kirche wurde damit zur Mihrabnische umgebaut, denn das Bauwerk ist scheinbar eine gewisse Zeit als Moschee genutzt worden.

drigen Hausteinen zusammen gesetzt wurden, baulich zu verzieren. Besonders betont wurde hierbei der Abschluß der Gebäude – zu den Dächern hin – mit ihren weiten Dachgiebelfeldern (vgl. Abb. 11, 13, 20)[66]. An der Westfassade ist wegen der harmonischen Dachabstufungen schon die proportionierte Innenraumglierung in drei „Schiffe" – ähnlich der Fassade einer Basilika – abzulesen (vgl. Abb. 11). Ebenso bemerkenswert ist bei der Kirche von Nizip die saubere Hausteinbauweise, die hier genau wie bei spätantiken Kirchen der näheren Umgebung begegnet[67]. Auch die in Nizip verwendeten monolithischen Fensterbogenbausteine sind ein Charakteristikum solcher spätantiken Kirchenbauten[68]. Profilbausteine wurden zierend auch im Inneren dieser Kirche verwendet. Sämtliche dieser Baugepflogenheiten – die Verwendung sachlicher, nicht ornamentierter, aber das Erscheinungsbild der Fassaden und der Innenräume stark prägender Profilgesimse – greifen im mittelbyzantinischen Zeitraum tief nach Zentralanatolien hinein, wie dies die mannigfaltigen Kirchenbauten (vermutlich des 9./10. Jhs.) des Ruinengebietes von Binbir Kilise (1001 Kirchen) nördlich von Karaman (dem alten Laranda) anschaulich illustrieren mögen[69]. Neben den in Binbir Kilise belegten mittelalterlichen Kreuzkuppelbauten und dem großen kappadokischen Denkmälerkreis lassen sich in der nordsyrischen Kunstlandschaft zwei weitere byzantinische Kreuzkuppelkirchenruinen nachweisen[70]. In direkter Nachbarschaft befindet sich die Ruine der

[66] Etwa die Kirche „Dêr Mar Jakûb" in Salah im Tur Abdin, dicht südwestlich des mesopotamischen Nisibis gelegen. Vgl. etwa: C. Preusser, Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit. [I–IV.], I. Leipzig 1911, 35–38, Abb. 9, Taf. 44–48. Strzygowski, Amida, 236–243.

[67] Zäh, Abb. 1, 5–6, 9, 10–18.

[68] Zäh, a.O. J. Odenthal, Syrien, Köln (7) 1994, Abb. 43.

[69] W. M. Ramsay – G. L. Bell, The Thousand and One Churches. London 1909, Figs. 14, 15, 28, 120, 141, 144, 202, 260, 262, 264. Die hier zuletzt zitierte einschiffige Kirche von Ana Tepesi (Figs. 260ff.) weist einen baulich mit Nizip identischen polygonalen Hauptapsis Abschluß mit drei Fenstern auf. Auch im Inneren der Apsis von Ana Tepesi treffen wir – wie in Nizip – auf eine über der Fensterpartie verlaufende Profilgesimszone. Vgl. auch: *VTIB* 3 (1981) 1.1-2, 23–23, Abb. 1–5.

[70] Es ist zum einen die im Jahre 979 begonnene, aber nie fertiggestellte Kreuzkuppelkirche im gar nicht so weit enfernt gelegenen Simeonsheiligtum, zum anderen eine georgische Klosterkirche nordwestlich von Antakya (Antiochia). Vgl. hierzu: D. Krencker, Die Wallfahrtskirche des Simeon Stylites in Kal'at Sim'ân, I. Bericht über Untersuchungen und Grabungen im Frühjahr 1938, ausgeführt im Auftrag des Deutschen Archäologischen Instituts. Berlin 1939, 26–28, Taf. 2, 22–23. W. Djobadze, Eine georgische Kirche des 11. Jahrhunderts im *„Schwarzen Gebirge"* (Kara Dağ), in: Vorläufiger Bericht über Grabungen und Untersuchungen in der Gegend von Antiochia am Orontes. *IstMitt* 15 (1965) 218–242, 238–242, Abb. 9, Taf. 55–56. Besondere Ähnlichkeiten zur Kirche von Nizip sind hier in

Kirche des armenischen Katholikats in der Kreuzritterburg Rum Kalési, die vermutlich auch dem Kreuzkuppeltypus folgte[71]. Dieselbe Grundrißdisposition, nur ohne Pastophorien, begegnet auch in Süditalien in dieser Epoche (vgl. Abb. 21). Die Kirche San Andrea in Trani (Apulien, 12. Jh.) verfügt über dasselbe Raumkonzept, ebenso sind hier sämtliche Raumkompartimente – bis auf die Kuppel – mit Tonnengewölben eingedeckt worden. Auch mit der Vierung korrespondierende Innenraumpilaster sind bei diesem von der Baukonzeption her erstaunlich ähnlichen Bauwerk vorhanden[72]. Der polygonale Ostabschluß der Hauptapsis mit vier Ecken ist ein typisches syrisch-mesopotamisches (vgl. Abb. 20) und auch ein mittelbyzantinisches Stilelement – hier ist es das Eckenverhältnis der Nebenapsiden zur Hauptapsis 2 : 4 : 2[73]. In Konstantinopel begegnen an einer bis heute unidentifizierten, nicht genau datierbaren, jedoch nicht baugleichen mittelbyzantinischen Kreuzkuppelkirche, der sogenannten Atık Mustafa Paşa Camii, mächtige Außenpilaster[74]. Die einzige Fotografie der heute verschwundenen Wandmalereien aus dem südlichen Pastophorion zeigt ein Heiligenportrait in einem Medaillon (Abb. 19)[75]. Der Heilige trägt in seiner rechten Hand ein Kreuz und hat seine linke Hand zu einem Gestus erhoben. Auffällig an der Figur ist, daß ein ornamentiertes Medaillon das Gewand oder den Mantel des Heiligen, nach Art einer Fibula, schließt. Es zeigt ein typisch mittelbyzantinisches Kreuzornament, umgeben von Ranken. Dieses Motiv begegnet in Mesopotamien schon auf spätantiker Stempelkeramik (vgl. Fig. c)[76] und findet ferner in der Wandmalerei der kappadokischen Höhlenkirchen des 11. Jahrhunderts seine direkte Entsprechung (vgl. Fig. e-f)[77]. Ebenso finden wir dieses Kreuzornament in der französi-

den Bauabmessungen sowie in der Konzeption der Kirche mit Innen- und Außenpilastern begründet (Pfeilerabstand hier weiter, etwa 6,20 m). Ebenso verfügt diese Kirche über Pastophorien. Unterschiedlich ist die nach außen gerade abschließende Apsisfassade und die ornamentreiche bauplastische Ausstattung.

[71] Sinclair, IV, 166–172. Hellenkemper, Kirchen, 407–408.

[72] É. Bertaux, L'art dans l' Italie Méridionale, I. Paris 1903 [Paris ²1968], 379, Figs. 160–161.

[73] Demetrokalles, Figs. 64–65, 91–93. Vgl. auch *RBK* I (1966) 246–268, s.v. Apsis (Ch. Delvoye).

[74] Vgl. V. Ruggieri, L'architettura religiosa nell'imperio bizantino (fine VI–IX secolo). Rom 1995, 72–75, Figs. 30, 33, 34. W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie İstanbuls. Tübingen 1977, 82–83 [11. / 12. Jh.].

[75] Vgl. Sinclair, IV, 212ff.

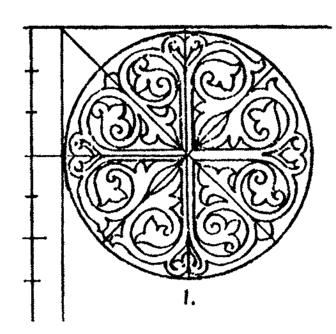
[76] Preusser, a.O., 238, Abb. 221.

[77] In der Trikonchos-Höhlenkirche von Tağar begegnet dieses Ornament in der südlichen Apsis zweimal, vgl. Stierlin, Abb. 140 [linkes Ornament]. De Jerphanion, Fig. 92. [Umzeichnung des rechten Ornaments]. Restle, 52–56, Kat. 35, Abb. 360 [Gesamtübersicht der Apsis].

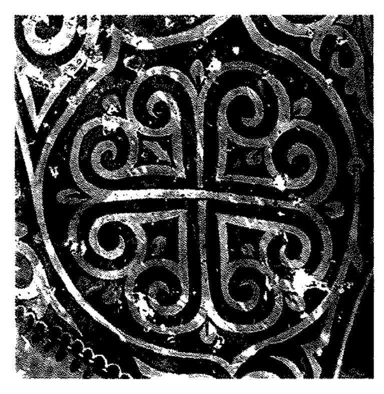
schen Buchmalerei des 12. Jh. wieder (Fig. d)[78]. Die Heiligenfigur läßt sich deshalb – auch durch ihren Stil allgemein – durchaus problemlos in den mittelbyzantinischen Kontext einordnen[79]. Leider kann uns das zerstörte (Bischofs-?) Monogrammfeld auf dem südlichen Türsturz keinen Datierungshinweis mehr liefern (Abb. 15).



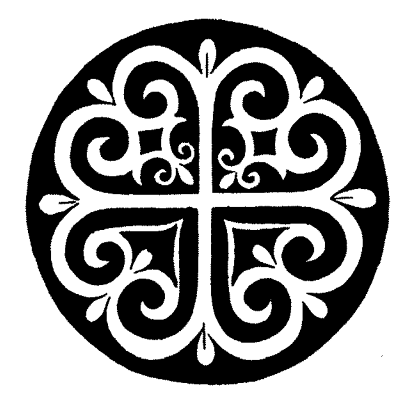
c) Kreuzornament
(Nord-Mesopotamien, spätantik)



d) Kreuzornament
(Frankreich, 12. Jh.)



e) Kreuzornament
(Kappadokien, 11. Jh.)



f) Kreuzornament
(Kappadokien, 11. Jh.)

[78] F. S. MEYER, Handbuch der Ornamentik. Leipzig (12. Auflage) 1927 [Berlin ²1997], 281, Taf. 158.1.

[79] Heiligenfiguren in diesem Stil finden sich in den Kirchen von Palermo des 12. Jahhrunderts. Vgl. TH. F. MATHEWS, The Art of Byzantium. London 1998, Figs. 82, 108. Auch in der Cappella Palatina begegnet das oben beschriebene Ornament als Zier in den Fensterlaibungen.

Ein postbyzantinisches Bauwerk?

Die Zuordnung der Kirche in die nachbyzantinische, ayubidische und mamluckische Epoche[80] („keine Datierung älter als 13. – nicht jünger als 15. Jh.") durch Hansgerd Hellenkemper[81] dürfte schwer aufrecht zu erhalten sein, denn für diese Zeit sind zahlreiche Kirchenneubauten überliefert, und bei einem solch stattlichen Bauwerk wäre dies in den Quellen sicher vermerkt worden[82]. Zudem wird von Hellenkemper selbst schon im 12. Jh. ein dramatischer Einbruch in der Bauqualität der syrischen Kirchen attestiert – man kehrt sogar für eine syrische Patriarchatskirche zur Bruchstein- und Spolienbauweise zurück[83]. Auch ist das syrische Bistum Zeugma nach dem 12. Jh. in den Quellen nicht mehr nachzuweisen[84]. Trotzdem sind im östlichen Anatolien weiter Kreuzkuppelkirchen nach diesem Schema errichtet worden. Hierfür möchte ich zwei armenische Denkmäler anführen, deren Grundriß allerdings kleiner ist und die auch anstatt der Tonnengewölbe in den Eckraumkompartimenten je vier Kuppeln tragen[85]. Recht deutlich zeigen sich weitere Unterschiede. Die Bauten haben kaum wahrnehmbare Innenraumpilaster und überhaupt keine Außenpilaster. Die Apsisfassade schließt außen gerade ab. Ferner sind diese Bauten zum größten Teil sehr bescheiden aus Bruchsteinen und Spolien errichtet worden. Besonders erstaunlich mutet bei dieser kleinen Gruppe von Bauten eine offensichtliche Neubautätigkeit unter osmanischer Herrschaft (17. Jh.), errichtet vielleicht auf bescheideneren Vorgängerfundamenten, an. Bedingt durch osmanische Restriktionen war der Kirchenneubau in diesem Zeitraum eigentlich untersagt. Auch Reisende dieser Epochen bemerken generell den einfachen Bauzustand der zeitgenössischen anatolischen Kirchen[86]. Gerade unter Berücksichtigung der lebhaften historischen Überlieferung von syrischen Bischöfen von Zeugma im 10. und 11. Jh. erscheint

[80] Vgl. SINCLAIR, IV, 212ff.

[81] HELLENKEMPER, Kirchen, 412–413. Professor Hellenkemper konnte die Kirche anscheinend nicht betreten und erwähnt auch die Malereien nicht.

[82] KAWERAU, a.O. (siehe Anm. 46), 101ff.

[83] HELLENKEMPER, Kirchen, 396–397, Taf. 124–125.

[84] KAWERAU, a.O., 97–100.

[85] J.-M. THIERRY, Monastères Arméniens du Vaspurakan, Vol. VII. *Revue des Études Arméniennes* 10 (1973–1974) 202ff., 230–232, Figs. 27–29, 42–43.

[86] Vgl. etwa F. BABINGER (Hrsg.), Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55). München und Leipzig 1923 [Berlin und München ²1986], 188. „*[...] bin [in Ankara] zum andern mall hinauff gangen und die armenier kirchen geschaut. Ist ein heusle von koth gemacht, das inder kirchle ist irncz in 4 schrit lang und brait gewest mit 3 gewelben, dorin 3 altar und 3 hulczene kreucze gesehn. [...]*"

ein Datierungsansatz für diesen Zeitraum sinnvoll – besonders gut vorstellbar wäre hier eben der Zeitraum der byzantinischen Herrschaft und der anschließenden kurzlebigen Kreuzfahrer Grafschaft in diesem Gebiet (3. Viertel 10. Jh. – 1151). Bei der islamischen Eroberung des Gebietes im 12. Jh. wurden in Edessa syrische Kirchenbauten bewußt von der Zerstörung ausgenommen[87].

Zusammenfassung

Die Kreuzkuppelkirchen von Nizip und Mavrucan sind durch ihren besonders guten Erhaltungszustand gekennzeichnet. Die saubere Hausteinbauweise folgt hier nicht den hauptstädtischen Backsteinbautraditionen, sondern einheimischen, spätantiken, nordsyrisch-mesopotamischen und zentralanatolischen Baugepflogenheiten, während der Grundriß und die Architektur ab dem 10. und 11. Jh. im gesamten byzantinischen Reich verbreitet ist. Ebenso deuten die – heute zum größten Teil zerstörten – Spuren von Wandmalereien auf einen Entstehungszeitpunkt in diesem Zeitraum. Auch ist eine Überlieferung von elf jakobitischen Bischöfen für Zeugma (Nizip) bis in das 11. Jh. hinein nachzuweisen. Eine konfessionelle Zuordnung bleibt hier jedoch problematisch. Auch stehen diese gut erhaltenen Denkmäler aufgrund mangelnder Vergleichsbauten dieser Epoche in ihren Regionen relativ isoliert, was allerdings ihren kunsthistorischen Wert noch erhöht[88]. Kirchenbauten der nachfolgenden Epochen weisen in der Euphrat-Gegend einen eher bescheiden anmutenden einschiffigen Charakter auf und wurden aus Bruchsteinen und Spolien errichtet.

[87] Runciman, a.O., 541. Setton, I, a.O (s. Anm. 55), 461.

[88] Zur syrisch-jakobitischen Kunstgeschichte bisher nur: A. S. Atiya, A History of Eastern Christianity. London 1968, 225–235. [New York² 1980].

Thomas Steppan / Innsbruck

St. Jakob in Söles
Ein Werk der spätromanischen Wandmalerei unter byzantinischem Einfluss*

Mit sieben Tafeln

In der kunstwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der romanischen Wandmalerei in Tirol – womit hier in erster Linie Südtirol gemeint ist – erkannte man bei einigen Denkmälern bereits am Ende des 19. Jahrhunderts ihre byzantinische Prägung[1]. Was anfangs noch pauschal als byzantinisch bezeichnet im Raum stand, erhielt seit den 60er und 70er Jahren durch die regionale Forschungsarbeit und vor allem durch Otto Demus' Publikationen zur romanischen Wandmalerei[2] ein immer klarer nachgezeichnetes Profil. Dem auffällig dominanten Einfluß wurde denn auch in Otto Demus' gleichermaßen grundlegendem wie wichtigem Standardwerk „Byzantine Art and the West" Rechnung getragen, in dem er der Apsis der Burgkapelle von Hocheppan mit dem Bild der von Engeln flankierten, thronenden Theotokos die prominente Stellung als erste Farbtafel am Frontispiz des Buches einräumte[3].

Unter den in Südtirol erhaltenen Denkmälern[4], in denen romanische Meister byzantinische Kunst auf verschiedenen, oft auch nicht mehr wirk-

* Für die während unserer vergangenen und laufenden Forschungsarbeiten zur romanischen Kunst in Tirol ermöglichten Einblicke und Anregungen, die auch in diesen Beitrag einfließen, möchte ich dem Leiter des Landesdenkmalamtes in Südtirol, Herrn Dr. Helmut Stampfer, herzlich danken.

[1] G. Dahlke, Romanische Wandmalereien in Tirol. *Repertorium für Kunstwissenschaft* 5 (1882) 133.

[2] Vor allem O. Demus, Romanische Wandmalerei. München ²1992.

[3] O. Demus, Byzantine Art and the West. New York 1970, pl. I.

[4] Sie wurden wegen der zahlreichen Neufunde der letzten Jahrzehnte dahingehend teilweise noch nicht erschöpfend untersucht. Zudem ist nach wie vor das einzige umfassendere, ausschließlich der romanischen Wandmalerei in Tirol gewidmete Werk J. Garber, Die romanischen Wandgemälde Tirols. Wien 1928. Ihm waren viele der Denkmäler noch unbekannt. Größere Überblicke auch bei W. Frodl, Kunst in Südtirol. München 1960; N. Rasmo, Affreschi medioevali atesini. Mailand 1971; S. Spada-Pintarelli, Fresken in Südtirol. München 1997. Der Umstand des Fehlens einer monographischen Würdigung der

lich nachzuvollziehenden Vermittlungswegen rezipierten, müssen jedenfalls im Burggrafenamt die Burgkapelle von Hocheppan[5], St. Margareth in Lana[6], Maria Trost in Untermais bei Meran[7] und St. Jakob in Grissian[8], im Vinschgau das Johanniterhospiz St. Johann in Taufers[9] und St. Nikolaus in Burgeis[10], im Pustertal die Krypta des ehemaligen Benediktinerinnenklosters Sonnenburg[11] genannt werden. Die zwar schon auf Schweizer Staatsgebiet, aber in Alpentälern in unmittelbarer Nachbarschaft zum Vinschgau gelegenen Kirchenausstattungen von Sta. Maria in Pontresina[12] und vom Kloster St. Johann in Müstair[13] sind ebenfalls der spätromanischen Tiroler Kunstregion hinzuzurechnen. Alle diese teils umfangreichen, teils fragmentarischen Freskenzyklen stammen aus der engen Zeitspanne zwischen dem ersten und dem vierten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts[14]. Sie zeichnen das Bild einer nicht einheitlichen, multiplen Entwicklung, in der zahlreiche Künstler verschiedener Werkstätten und verschiedenen Niveaus sich dazu veranlaßt sahen, der noch nie zuvor – und das nicht nur in dieser Region – so wichtig gewordenen byzantinischen Inspiration nachzukommen. Wie bewußt das im Einzelnen geschah, bleibt dahingestellt.

romanischen Kunstregion Südtirols, aber auch ‚Gesamt-Tirols' ist umso erstaunlicher, als es sich um eine der reichsten noch bestehenden Kunstlandschaften dieser Zeit handelt.

[5] H. Stampfer – Th. Steppan, Die Burgkapelle von Hocheppan. Bozen 1998.

[6] H. Stampfer, Die romanischen Fresken von St. Margareth in Lana, in: S. Spada-Pintarelli (ed.), Festschrift Nicolò Rasmo. Bozen 1986, 123–142.

[7] N. Rasmo, Neue Beiträge zur romanischen Wandmalerei im Vinschgau. *JÖB* 21 (1972) 226; Ders., La chiesa di S. Maria del conforto a Maia Bassa. *Cultura Atesina – Kultur des Etschlandes* 19 (1965) 32.

[8] N. Rasmo, S. Giacomo a Grissiano. Bozen 1965; Demus, Romanische Wandmalerei 133.

[9] B. Brenk, Ein Zyklus romanischer Fresken zu Taufers im Lichte der byzantinischen Tradition. *JÖBG* 13 (1964), 119–135.

[10] Rasmo, Neue Beiträge 226.

[11] Th. Steppan, Die romanischen Fresken der Krypta von Sonnenburg im Pustertal und ihre Bezüge zur byzantinischen Kunst, in: B. Borkopp – Th. Steppan (ed.), ΛΙΘΟΣΤΡΩΤΟΝ, Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte, Festschrift für Marcell Restle. Stuttgart 2000, 235–248.

[12] M. Bamert – O. Emmenegger, Sta. Maria in Pontresina. Bern 1993.

[13] L. Gnädiger – B. Moosbrugger, Müstair. Zürich 1994; M. Sennhauser-Girard – H. R. Sennhauser – H. Rutishauser – B. Gubelmann, Das Benediktinerinnenkloster St. Johann in Müstair, Graubünden. Bern 1986.

[14] Geographisch etwas abseits, vor allem aber einige Jahrzehnte später zu datieren ist St. Nikolaus in Matrei in Osttirol. Siehe I. Hänsel-Hacker, Die Fresken der Kirche St. Nikolaus bei Matrei in Osttirol, Das Werk einer Paduaner Malerschule des 13. Jahrhunderts. *JÖBG* 3 (1954) 109–122.

Unser spezielles Augenmerk gilt einer neuen Entdeckung spätromanischer Wandmalereien in Tirol, den jüngst ans Tageslicht gekommenen fragmentarischen Überresten von St. Jakob in Söles, nahe der Stadt Glurns im Vinschgau gelegen[15]. Die kleine Kirche gehört zum Söles-Hof, der vom 12. bis zum 19. Jahrhundert im Eigentum des Klosters Marienberg ob Burgeis war – berühmt für seine Kryptamalereien aus den Siebzigerjahren des 12. Jahrhunderts[16]. Ulrich III. von Tarasp, der Stifter von Marienberg, schenkte dem Kloster das Söleser Gebiet zwischen 1151 und 1177[17]. Der Söles-Hof wird in Urkunden von 1220 und 1249 bereits „cum capella S. Jacobi" bezeichnet[18].

Die Kapelle von Söles, die im 16. Jahrhundert völlig erneuert wurde[19], erhielt in den Jahren von 1993 bis 1996 eine umfassende Restaurierung. Bei den archäologischen Grabungen unter dem spätgotischen Fußboden kam ein beträchtlicher Fund von spätromanischen Freskenresten ans Licht. Bei der Errichtung des gotischen Baus mit dem Abriß der alten Mauern wurden dabei die Gesichter der romanischen Szenen nicht achtlos losgebrochen und willkürlich in den Schutt eingelagert, sondern sämtlich mit den Gesichtern nach oben auf den alten Estrich gelegt[20], so als hätte man die Bilder liebevoll beigesetzt (Abb. 1).

Nach einer mehrjährigen Arbeit der Bergung, Rekonstruktion, Zusammensetzung und Konservierung konnten von der ehemaligen Südwand ein über die gesamte Mauerhöhe sich erstreckender Ornamentstreifen mit ei-

[15] H. Stampfer, Die romanischen Fresken von St. Jakob in Söles. *Der Schlern* 71/8 (1997) 481–503; Th. Steppan, The Frescoes of St. James in Söles and the Byzantine Influence on the Romanesque Wall Paintings in Tirol, in: Pré-Actes XXe congr. int. ét. byz. Paris, Bd. III. Paris 2001, 375.

[16] H. Stampfer – H. Walder, Die Krypta von Marienberg im Vinschgau. Bozen ^{4}2000.

[17] Die Traditionsurkunde ist nicht überliefert, dafür aber die Besitzbestätigungsurkunde Papst Alexanders III. von 1178 (Tiroler Urkundenbuch, 1. Abt.: Die Urkunden zur Geschichte des deutschen Etschlandes und des Vintschgaus I, bearb. von F. Huter. Innsbruck 1937, 187, Nr. 378).

[18] Tiroler Urkundenbuch I, 3 Nr. 767 und 773. Zu den Ursprüngen von Söles siehe H. Nothdurfter, St. Jakob in Söles. Die Kirchengrabung. *Der Schlern* 71/8 (1997) 417f.; zur damit in Zusammenhang stehenden Geschichte von Marienberg siehe: 900 Jahre Benediktinerabtei Marienberg, ed. Südtiroler Kulturinstitut, redigiert von R. Loose. Lana 1996; R. Loose, Marienberg um 1200. *Der Schlern* 75/11 (2001) 817–843; sowie die Chronik Goswins: Das Registrum Goswins von Marienberg, ed. Ch. Roilo, übersetzt von R. Senoner (= *Veröffentlichungen des Südtiroler Landesarchivs* 5). Innsbruck 1996.

[19] Der spätgotische Bau datiert etwa 1570–80. Er wurde laut Inschrift vom Salzburger Fürsterzbischof Johann Jakob Khuen gestiftet (Nothdurfter 419).

[20] Nothdurfter 439.

nem Marmorinkrustationen imitierenden Steinschnittmuster[21] und zwei szenische Darstellungen – eine Kreuzigung und eine Kreuzabnahme –, sowie vom südlichen Teil des ehemaligen Triumphbogens die Opfergabe des Kain (Abb. 2) auf Trägerplatten übertragen werden[22]. Heute befinden sich die so zurückgewonnenen Wandmalereien wieder in der Kapelle von Söles.

Wegen des fragmentarischen Zustands mit zahlreichen Fehlstellen halten wir es für nützlich, die beiden Passionsszenen genau zu beschreiben. Die Kreuzigung[23] (Abb. 3) wird dominiert vom toten Körper Christi am Kreuz. Christus ist nur mit einem reich gefalteten, lichten Perizonium bekleidet, sein plastisch modellierter Körper wird in einer leicht geschwungenen S-Kurve gezeigt. Der Kopf ruht auf der rechten Schulter und die Augen sind geschlossen. Neben dem Haupt Christi sind zwei Medaillons mit Sol und Luna. Links vom Kreuz steht Maria mit vier hinter ihr gereihten klagenden Frauen. Ihr emotionsgeladener Zustand wird durch die Entourage der mitleidenden Frauen noch gesteigert. Der Apostel Johannes weilt auf der rechten Seite. Mit einer Hand hält er voll Kummer seine Wange, während die andere erhoben Zeugnis ablegt. Neben ihm steht der Zenturio, gekleidet als römischer Soldat mit dem Schild in der Hand, um seinen Kopf ein Tuch gewickelt nach arabischer Art. Seine Rechte hält er hoch und formt seine Finger zu einem Segensgestus, um zu signalisieren, daß er soeben die Bedeutung des heiligen Moments wahrgenommen hat. Wie auch Maria und Johannes trägt er einen Heiligenschein. Hinter ihn gereiht stehen zwei männliche Figuren. Der Hintergrund unterstreicht die außerordentliche Qualität dieses Freskos. Mit seiner ungewöhnlichen hellroten Farbe, die durch das umrahmende Hellgrau noch stärker zur Wirkung kommt, wird ein so reiches Ambiente erzeugt, wie es selten in einem Denkmal spätromanischer Wandmalerei zu finden ist. Durch die subtile Rahmenführung werden die Figuren Christi, Mariens und Johannes' innerhalb des hellroten Feldes hervorgehoben. Hinter den beiden Figurengruppen an den Seiten Mariens und Johannes' sind turmartige Architekturversatzstücke, von eleganten Textilien gesäumt, als bereichernde Elemente mit illusionistischer Wirkung.

[21] Siehe Abb. 3.

[22] Die minutiöse Arbeit wurde vom Landesdenkmalamt der autonomen Provinz Bozen-Südtirol durchgeführt. Siehe G. Niederwanger, Die romanischen Fresken von St. Jakob in Söles, Bergung, Zusammensetzung, Konservierung. *Der Schlern* 71/8 (1997) 447–472; O. Emmenegger, Die romanischen Fresken von St. Jakob in Söles, Die Übertragung. *Der Schlern* 71/8 (1997) 473–480.

[23] Mt 27, 45–51; Mk 15, 21–40; Lk 23, 32–47; Jo 19, 18–31.

In der Kreuzabnahme[24] (Abb. 4) wird abermals die zentrale Achse der Szene vom Kreuz definiert. Die Komposition wird dominiert vom toten Christus, dessen Oberkörper sich bereits vom Kreuz loslöst und nach links geneigt leicht herabhängt. Körper und Gesicht stimmen überwiegend mit der Kreuzigung überein. Die Arme sind überlängter und der Lendenschurz dynamischer drapiert, wie es die größere Aktivität in der Szene auch verlangt. Gemäß den biblischen Stellen nehmen Joseph von Arimathaea und Nikodemus den Leichnam vom Kreuz. Während links Joseph auf einen Schemel gestiegen ist, um Christus von der Seite aufzufangen und dabei in naturalistischer Weise seine Hände um die Brust und um die Beine des Verstorbenen hält, steht rechts Nikodemus auf einem hockerähnlichen Gerüst und zieht aus der noch am Kreuz haftenden Hand Christi, den Arm fest haltend, mit einer Zange den Nagel heraus. Beide Figuren, Joseph und Nikodemus, sind in antikisierende Gewänder gekleidet und mit Gesichtern in Profilansicht wiedergegeben. Links und rechts von ihnen stehen Maria und Johannes. Beide wurden aus der Kreuzigungsszene importiert, denn sie werden in den Bibelstellen nicht erwähnt. Voll des Leides nimmt Maria zaghaft die herabhängende Hand ihres Sohnes und führt sie zärtlich an ihr Gesicht. Wieder wird Maria von einer Gruppe von vier Frauen, diesmal paarweise gereiht, hinterfangen. Johannes steht alleine neben Nikodemus. Die elegante, hoch gewachsene Figur senkt in inniger Ergriffenheit ihren Kopf, mit seinem rechten Arm lenkt Johannes den Blick zum Fuß des Kreuzes mit Abrahams Totenkopf im Grab auf Golgotha. Hier besser erhalten sind Sonne und Mond in den Clipei, sie betrauern das tragische Geschehnis. Wie schon in der Kreuzigung flankieren die schlanken Türme mit darüber gehängten Tüchern die Szene. Ein bei der Kreuzigung wegen der eng gestellten Figuren und des schlechteren Erhaltungszustandes nicht wahrzunehmender, eine felsige Landschaft andeutender Abschluß der Handlungsbühne leitet in den wieder hellrot und grau gehaltenen Hintergrund über.

Die drei erhaltenen Darstellungen reichen aus, das heterogene Konzept des Söleser Programms und die Komplexität der dafür herangezogenen Bildquellen zu erfassen. Die Opfergabe Kains und jene Abels, um die wir die gegenüberliegende Seite des Triumphbogens ergänzen können, berufen sich eindeutig auf eine westliche, romanische Tradition. Im oberen Etschtal begegnet sie uns in St. Nikolaus in Burgeis[25] und in St. Jakob in

[24] Mt 27, 57–59; Mk 15, 43–46; Lk 23, 50–53; Jo 19, 38–39. Apokr. Evg. des Nikodemus XI.

[25] Nicht vor 1199. Abbildung in Stampfer, Die romanischen Fresken Abb. 117.

Grissian[26]. Die Passionsszenen hingegen weisen in den Osten, auf byzantinische Vorbilder, denen sie in erstaunlicher Treue verbunden sind.

Die Kreuzigung und die Kreuzabnahme sind von außergewöhnlicher Qualität. Durch ihren byzantinischen Modus unterscheiden sie sich auch darin von der Opfergabe Kains, dessen Figur viel starrer und unbeholfener wirkt, weil ihm das die Vorlage anscheinend abverlangte. Die Passionsszenen dagegen verfügen in ihrer Abhängigkeit von Werken der byzantinischen Kunst über komplexere Strukturen, mehr Organizität der Figuren, mehr Realismus und Ausdrucksstärke, was ihnen viel mehr Leben verleiht.

Beide Szenen rezipieren ihre byzantinischen Vorbilder auf unmittelbare Weise. Das betrifft ihre Ikonographie und ihren Stil gleichermaßen. Nicht nur die grundlegende kompositionelle Struktur der figurenreichen Bildthemen, sondern auch die ikonographischen und stilistischen Einzelheiten begegnen uns in Darstellungen der verschiedenen Gattungen der komnenischen Malerei[27]. Dazu gehören die spezifische Gestaltung der Figuren, ihre Gesichtstypen, ihre Gesten, ihre Kleidung, das Vorkommen der Figurenreihen hinter Maria und Johannes, die Gestaltung der Bühne mit den Architekturkulissen und vieles mehr. Die Kreuzigung reflektiert das mittelbyzantinische Bildformular auf authentische Weise. Der Typus der Kreuzabnahme führt direkt nach Byzanz und läßt sich nur durch die dort erfolgte Annäherung des Bildes an die Kreuzigung erklären[28].

Die Passionsszenen stehen in inhaltlicher und programmatischer Übereinstimmung mit dem in der mittelbyzantinischen Kunst entwickelten Festbildzyklus zum Karfreitag. So sind sie erstmals gemeinsam im späten 9. Jahrhundert in der Illustration der Homilien des Gregor von Nazianz im Cod. Par. gr. 510 auf fol. 30v zu sehen[29]. Die Gegenwart Mariens und Johannes' in der Kreuzabnahme ist auf den seit dem 10. Jahrhundert stattfindenden Prozeß der Einflußnahme liturgischer Texte auf die Darstellung zurückzuführen. Speziell seit dem 12. Jahrhundert spielt Maria in der Kreuzabnahme eine zentrale Rolle. Die Szenen wurden abhängig vom Osterdatum am Karfreitag kommemoriert und waren als solche dem liturgischen Kalender zugeordnet. Sie korrespondieren mit den Gottesdiensten

[26] Frühes 13. Jahrhundert. Abb. in RASMO, Affreschi fig. 69.

[27] Zur Entwicklung der Ikonographie der Kreuzigung siehe G. MILLET, Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles. Paris 1916, 396–460; zur Kreuzabnahme Ebda. 467–483.

[28] G. SCHILLER, Iconography of Christian Art. London 1971–72, 165.

[29] H. OMONT, Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VIe au XIVe siècle. Paris 1929, pl. XXI.

zur Vorbereitung und Feier des Osterfestes in Übereinstimmung mit dem Triodion zur Fastenzeit[30].

Auch die Merkmale des Stils machen die byzantinischen Vorbilder greifbar. Die Ausgewogenheit der Komposition, die elegant überlängten Figuren, ihre dennoch organischen Proportionen, ihre Modellierung und Ponderierung, die ihnen eine große Plastizität verleihen, das Inkarnat mit Grünuntermalungen, feinen Binnenzeichnungen, nuancierten Schattierungen und gezielten Weißhöhungen, der Reichtum in der Faltengebung, das Volumen der Gewandung, das sind Kriterien der spätkomnenischen Malerei, die bei einem Kunstwerk der romanischen Wandmalerei in dieser Intensität und Qualität auffallen. Dazu gehört auch die Ausdruckskraft. Die Bilder verfügen über ein gesteigertes Pathos. Die Gestik und Mimik ist verfeinert und zeigt eine hervorragende Kenntnis der Inszenierung der emotionsgeladenen Leidensszenen. Nicht zu vergessen die mit Vorhängen bekrönten Bauten, die als illusionistische Kulissen dienen, und der edle zweifarbige Hintergrund, der mit seiner rundbogigen Überdachung und durch seine Farben mehr an byzantinische Epistylikonen als an romanische Rahmensysteme erinnert.

Die Qualität der Figuren kommt am stärksten bei den beiden Johannesdarstellungen zum Tragen (Abb. 5, 6). Die ausgewogene Ponderierung mit der gewandten Verwendung von Stand- und Spielbein rezipiert die antikisierenden byzantinischen Vorlagen. Plastizität und Organizität bestimmen die Figur. Die reiche und lockere Drapierung des Gewandes hat bereits die manierierte Üppigkeit des linearen Stils aufgegeben. Sie schmiegt sich an den so sicher modellierten Körper und verleiht ihm Volumen. Dem entspricht die feine Definition des Gesichtes, mit zarten Weißhöhungen und nuancierten Verschattungen, mit der leicht überlängten, schlanken Nase und den schräg geführten Augen. Die Ausdrucksstärke der Gesichter steht in Korrespondenz mit der Gestik und der Haltung. Der Grad an Verinnerlichung und die Inszenierung der *lamentatio* sind effektvoll, gleichzeitig aber überlegt und beruhigt, in vornehmer Zurückhaltung. All das entspricht den neoklassizistischen Tendenzen der byzantinischen Kunst am Ende des 12. Jahrhunderts.

Man findet kaum noch Reminiszenzen der bereits überwundenen Phase des spätkomnenisch linearen Stils. Eher noch läßt sich in den Gesichtern der Frauen ein gewisser Linearismus in den feinen, aber markanten Strichen des Binnenkonturs feststellen, der die nunacenreiche Modellierung

[30] The Lenten Triodion (ed. Mother MARY – K. WARE). London 1984, 564–621.

des Inkarnats konterkariert. Diese Verhärtung erinnert an die romanische Malerei und liegt wohl im Ursprung der Werkstatt begründet.

Es stellt sich die Frage, wie die Übertragung der spätkomnenischen Merkmale auf Ikonographie und Stil der Söleser Fresken vonstatten gehen konnte. Völlig auszuschließen ist die Migration der byzantinischen Merkmale durch die romanische Wandmalerei im alpinen Raum bzw. in Mittel- und Nordeuropa[31]. Dasselbe gilt für die Buchmalerei. Obwohl stilistische und ikonographische Charakteristiken der byzantinischen Kunst auch in illuminierten Handschriften des 12. Jahrhunderts, vor allem in den Skriptorien der süddeutschen Kunstzentren Salzburg und Regensburg, übernommen wurden, die sich ohne weiteres auf die heimische Wandmalerei auswirken konnten[32], werden sie darin von Söles deutlich übertroffen. Auch die sächsische Buchmalerei im frühen 13. Jahrhundert kann uns nicht dienen[33], denn die dort vorhandenen Byzantinismen sind bereits gepaart mit frühgotischen Elementen, die Söles noch vollkommen entbehrt.

Es ist also notwendig, unseren Blick auf die byzantinische Kunst zu richten, bzw. auf Werke, die unter direktem byzantinischen Einfluß standen. Wir wollen vorerst gattungstreu bei Ausstattungen in der Wandmalerei oder im Mosaik bleiben. Im byzantinischen Raum war in der Monumentalmalerei seit dem 11. Jahrhundert die bildreiche Veranschaulichung der Passionsgeschichte rund um den Tod Christi mit Kreuzigung und Kreuzabnahme weit verbreitet[34]. Ihnen wohnt eine stetig ansteigende Emotionalisierung des Geschehens inne, die seit dem 12. Jahrhundert mit der häufig in

[31] Die wenigen Beispiele sind später zu datieren und ungleich stärker den westlichen Stilkriterien verpflichtet (z.B. Neuenbeken, Katholische Pfarrkirche St. Marien, ca. 1230. Siehe Demus, Romanische Wandmalerei 192f., Taf. 216, Abb. 54).

[32] Hier u.a. die Admonter Riesenbibel (Zuletzt dazu: A. Fingernagl, Die Admonter Riesenbibel. Graz 2001), das Perikopenbuch von St. Erentrud (M. Pippal, Das Perikopenbuch von St. Erentrud. Wien 1997), das Antiphonar von St. Peter (F. Unterkircher – O. Demus, Das Antiphonar von St. Peter. Graz 1974) und die Gumbertusbibel (V. Pirker-Aurenhammer, Die Gumbertusbibel. Regensburg 1998), aber auch andere (J. Apfelthaler, Zur mittelalterlichen Buchmalerei in St. Peter, in: Hl. Rupert von Salzburg, 696–1996, Ausstellungskatalog, ed. P. P. Eder – J. Kronbichler. Salzburg 1996, 405ff.).

[33] H. Belting, Zwischen Gotik und Byzanz, Gedanken zur Geschichte der sächsischen Buchmalerei im 13. Jahrhundert. *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 41 (1978) 217–257.

[34] Etwa im frühen 11. Jahrhundert in der Krypta von Hosios Lukas, wo sie einander gegenüberliegend korrespondieren (C. L. Connor, Art and Miracles in Byzantium, The Crypt at Hosios Loukas and Its Frescoes. Princeton N.J. 1991, 33f., 36f., 54). Die Themen gelangten auch in die Monumentalprogramme klösterlicher Refektorien wie im Johannes-Kloster auf Patmos (E. Kollias, Patmos. Athen 1987, 24ff., Abb. 25, 30f.; A. C. Orlandos, L'architecture et les fresques byzantines du monastère de St. Jean à Patmos. Athen 1970, 360–364, 368, 386f., Taf. 21, 88, 91).

die Programme aufgenommenen, den Trauerzyklus abschließenden Beweinung erweitert wurde. Beispiele dafür finden sich im Kernland, in den Provinzen und in den Kolonialzentren der byzantinischen Kunst.

Die erste Möglichkeit der Vermittlung, die üblicherweise für byzantinische Einflüsse im mittleren Alpenraum in Betracht gezogen wird, ist Venedig und das Veneto. Eine solche Einwirkung müßte in erster Linie mit der Ausstattung von S. Marco zusammenhängen, die in unserem Fall anhand der im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts angefertigten Mosaiken zu untersuchen ist, die den dynamischen spätkomnenischen Stil nach Venedig brachten. In der Tat zeigt die Kreuzigung von S. Marco[35] (Abb. 9) einige Merkmale, an welche die Söleser Fresken überzeugend erinnern: die symmetrische vielgliedrige Komposition; die gereihten Figurengruppen neben Maria und Johannes; die Ausweitung der Frauengruppe auf vier Personen hinter Maria, entgegen der auf der biblischen Überlieferung beruhenden und in mittelbyzantinischer Zeit daher so eingeführten und meist auch beibehaltenen ikonographischen Tradition, nur die beiden anderen Marien darzustellen[36]; die Figur des Johannes und sein Gestus; und die Figur Christi, die in Söles vielleicht noch mehr mit Pein und Tod behaftet ist, da der Kopf stärker zur Seite liegt und der Körper in seiner Krümmung instabiler wirkt, um den Eindruck des Erlittenen deutlicher zu betonen. Andererseits bestehen signifikante Unterschiede: in S. Marco haben wir durch das Einbeziehen der beiden Soldaten mit den Leidenswerkzeugen eine figurenreichere Darstellung vor uns; wir haben die um das Kreuz schwebenden Engel, dafür fehlen Sonne und Mond und die Architekturen im Hintergrund; der Gesichtstypus des Johannes ist verschieden, jener in Venedig trägt im Gegensatz zu Söles einen Bart[37]; des weiteren gibt es Diskrepanzen in den Gesten der Jungfrau und des Zenturio. Von der Kreuzabnahme in S. Marco hat sich nur mehr ein kleines Fragment mit der Gruppe der klagenden Frauen erhalten (heute im Museo di S. Marco), es stammt noch aus dem späten 11. Jahrhundert[38]. Die Kreuzigung von

[35] O. Demus, The Mosaic Decoration of San Marco, Venice, ed. H. L. Kessler, published for Dumbarton Oaks, Washington D.C. Chicago–London 1988, 71f., 76–78, fig. 40f., 44, pl. 24a-b. Zur Ikonographie auch Millet, Recherches 405, 426, fig. 451.

[36] Maria, die Schwester Mariens und Frau des Clopas, und Maria Magdalena (Jo 19,25).

[37] Das nicht rasierte Gesicht ist eine alte, antike Tradition bei der Darstellung des Leides und der Verzweiflung (Der Neue Pauly 2. Stuttgart 1997, 457). In der mittelbyzantinischen Kunst ist Johannes in der Kreuzigung selten mit Bart dargestellt (u.a. in Chios, siehe D. Mouriki, The Mosaics of Nea Moni on Chios II. Athen 1985, pl. 32, 38).

[38] R. Farioli Campanati, in: G. Cavallo et al., I Bizantini in Italia. Mailand 1982, 330, Nr. 182, fig. 248.

S. Marco erteilt uns aber genügend Auskunft, daß in Söles zwar eine grundsätzliche Übereinstimmung mit byzantinischen Formeln besteht, die Mosaiken in ihrer nicht unbeträchtlichen Verschiedenheit aber nicht das unmittelbare Vorbild gewesen sein können.

Die Ankunft des spätkomnenischen manierierten Stils in S. Marco war Anstoß für die Wandmalereien der Krypta in Aquileja[39]. Sie stammen aus dem letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts und sind Paraphrasen der Mosaiken in S. Marco. Für den Vergleich mit Söles finden wir in Aquileja kaum mehr Übereinstimmungen. Eine von ihnen ist in der Kreuzigungsszene der turmähnliche Bau hinter dem Zenturio[40]. Dafür gibt es aber noch zusätzliche Unterschiede, denn die Figurengruppe hinter Johannes ist völlig aufgegeben und die Gesten unterscheiden sich vielfach. Die Kreuzabnahme von Aquileja entspricht einem anderen, zweiten Typus, der in der mittelbyzantinischen Kunst für dieses Thema entwickelt wurde[41]. Offensichtlich konnten demnach auch die Fresken von Aquileja nicht als Modell für Söles dienen.

Ein Vergleich mit den Wandmalereien in der rechten Seitenapsis in Sta. Maria di Castello in Udine (Abb. 10), die auch ins frühe 13. Jahrhundert datieren[42], zeigt zwar viele ikonographische Parallelen, hinterläßt aber keinen Zweifel, wie unterschiedlich das byzantinische Vorbild verarbeitet wurde. Der Söleser Meister adoptierte nicht nur die Ikonographie, sondern auch den damit gewachsenen byzantinischen Stil, wodurch es dem Bild in ungleich stärkerem Ausmaß eignet, die Bedeutung des Themas zu vermitteln.

Wenden wir uns den Mosaiken Siziliens zu, die zwischen den Vierziger und den späten Siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts zu einem wesentlichen Teil von byzantinischen Künstlern ausgeführt wurden. Unter den reichen Ausstattungen bietet sich zum Vergleich nur Monreale an[43], da bei den anderen Kirchen die beiden Szenen nicht existieren. Bei der Kreuzi-

[39] Demus, Romanische Wandmalerei 127ff.; Th. E. A. Dale, Relics, Prayer, and Politics in Medieval Venetia. Princeton N.J. 1997.

[40] Demus, Romanische Wandmalerei Taf. XXVII; Dale 110–113, fig. 84f. Zur Ikonographie auch Millet, Recherches 451, fig. 475.

[41] Demus, Romanische Wandmalerei Abb. 59; Dale 131, fig. 86; Millet, Recherches 481, fig. 513.

[42] G. Bergamini, La pittura medievale in Friuli–Venezia Giulia, in: La pittura in Italia, L'Altomedioevo, ed. G. Bertelli. Mailand 1994, 142, 144f.

[43] O. Demus, The Mosaics of Norman Sicily. London 1949, 287ff., pl. 71a.-b; E. Borsook, Messages in Mosaic, The Royal Programmes of Norman Sicily (1130–1187). Oxford 1990, pl. 109, 111.

gung findet man eine grundlegende Übereinstimmung, bei der Kreuzabnahme allerdings nicht, da sie eine Darstellung verwendet, die zwischen den in Söles und in Aquileja angewandten Typen liegt. Beide Arme Christi sind bereits vom Kreuz abgenommen, Joseph von Arimathaea hält Christus von hinten, während Nikodemus dabei ist, die Nägel aus Christi Füßen zu entfernen.

Bessere Ergebnisse erzielen wir bei der Gegenüberstellung mit den Wandmalereien auf Zypern, denen wir schon für die Burgkapelle von Hocheppan zahlreiche Hinweise auf byzantinische Vorbilder entnehmen konnten[44]. Beim Vergleich mit den Wandmalereien von Hagios Neophytos bei Paphos zeigen die Kreuzigung und die Kreuzabnahme im Naos, die 1197–1200 datieren, zwar ähnliche Kompositionen[45], es ist jedoch vor allem die in ihrer Qualität überragende Kreuzigung in der Zelle des Heiligen, die 1183 entstand[46], zu der Söles in engerer Verwandtschaft steht als zu allen anderen bisher zum Vergleich herangezogenen Bildern. Trotz der partiellen Zerstörungen der Szene in der Zelle herrschen zahlreiche Analogien bezüglich der Ikonographie und der spätkomnenischen Stilkomponenten. Der Vergleich mit der Johannesfigur (Abb. 8) eignet sich besonders gut und steht hier beispielhaft für die gesamte Szene. Die Komposition, die Anzahl der Figuren, ihre Haltung, ihre Gestik, ihre Gewandung und die Farbgebung, ikonographische Details wie der Nimbus des Zenturio, die Hintergrundarchitekturen, all das sind schwerwiegende Parallelen.

[44] In einer kürzlich erschienenen Publikation zu Hocheppan haben wir bereits darauf hingewiesen, daß die Wandmalereien eine enge Verwandtschaft mit zypriotischen Denkmälern aufweisen, und daß ihr Stifter, Ulrich III. von Eppan, während des Dritten und Vierten Kreuzzuges zweimal Zypern aufsuchte (Stampfer – Steppan 56). Der Aufenthalt des Grafen, dem sicherlich Kontakte mit der byzantinischen Kunst einhergingen, provoziert gewisse Vorstellungen hinsichtlich des Tranfers byzantinischer Bildkonzepte nach Tirol, sei es über transportable Kunstwerke wie Ikonen und Handschriften, oder über Musterbücher. Leider ist es für Söles bisher noch nicht möglich gewesen, einen ähnlichen historischen Zusammenhang zu eruieren.

[45] C. Mango – E. J. W. Hawkins, The Hermitage of St. Neophytos and Its Wall Paintings. *DOP* 20 (1966) 149–152, pl.32–35. Auch hier sind Unterschiede zu bemerken, bei der Kreuzigung sind es gemäß dem üblichen Kanon lediglich die ‚Drei Marien', dafür sind wie in S. Marco halbfigurige Engel und es fehlen Sonne und Mond, zusätzlich sind Ecclesia und Synagoge. Auch die Kreuzabnahme bringt Maria nur mit zwei weiteren Frauen, Johannes kniet bei den Füßen Christi und auch hier sind Engel statt Sol und Luna. In beiden Szenen sind landschaftliche Felsformationen anstelle der Türme im Hintergrund.

[46] Mango – Hawkins 177, 193f., 204, fig. 89, 91; A. & J. A. Stylianou, The Painted Churches of Cyprus. Nicosia ²1997, 355, fig. 215.

War unser Söleser Meister auf Zypern gewesen? Wohl kaum, zumindest läßt sich das durch nichts beweisen, wenn auch – wie am Beispiel des Grafen von Eppan wegen seiner herrschaftlichen Stellung nachgewiesen[47] – Kontakte zwischen der Alpenregion und der Mittelmeerinsel bestanden. Zudem dokumentieren die zahlreichen Tafelbilder und Miniaturen der Kreuzfahrerkunst, daß viele westliche Meister in den Osten gelangten. Eine solche Hypothese reicht jedenfalls nicht aus, die byzantinische Prägung der Söleser Szenen zu erklären. Sie ist auch nicht notwendig, denn die Auseinandersetzung mit byzantinischen Kunstwerken konnte auch in den heimatlichen Gefilden stattfinden. Wie wir von H. Neophytos wissen, handelt es sich um ein Werk der spätkomnenischen, hauptstädtisch geprägten Kunst vom Ende des 12. Jahrhunderts. Die Ikonographie basiert auf den in Konstantinopel während des späten 11. und 12. Jahrhunderts geprägten Typen, von denen sich in Istanbul kein Beispiel aus der Wandmalerei und Mosaikkunst erhalten hat. Sie sind dennoch in dort hergestellten Werken der Buch- und Tafelmalerei gut repräsentiert. Wegen ihrer Transportfähigkeit waren solche Kunstwerke sehr geeignet, als Vorbilder zu dienen, und gelangten zahlreich im frühen 13. Jahrhundert in den Westen.

Unter diesen komnenischen Miniaturen und Ikonen lassen sich durchaus Darstellungen finden, die mit Söles eng verwandt sind. Bei den Handschriften sticht ein in Konstantinopel um 1100 entstandenes Tetraevangeliar ins Auge, der Cod. gr. 5 der Biblioteca Palatina in Parma mit seiner Miniatur auf fol. 90r (Abb. 11)[48]. Die Kreuzigung zeigt Übereinstimmungen in der grundlegenden Komposition, denken wir an die Figurengruppen und die Versatzstücke, oder an einzelne Details der Gestik. Doch man erkennt auch einige Abweichungen: statt vier Frauen hinter Maria sind es nur zwei, hinter ihnen ist keine Architektur sondern eine Felsformation, der Zenturio hat keinen Nimbus und anstelle von Sonne und Mond sind wieder die schwebenden Engel zugegen[49]. Auch bei der Kreuzabnahme verhält es sich so. Der Basistypus ist derselbe, auffallend auch die Ähnlich-

[47] Siehe A. 43.

[48] G. Galavaris, Ζωγραφική Βυζαντινών Χειρογράφων, Athen 1995, 236, pl. 111; V. Lazarev, Storia della pittura bizantina. Turin 1967, 191, fig. 242; Millet, Recherches 405, fig. 427; 472, fig. 496.

[49] Eine vergleichbare Darstellung der Kreuzigung, die sich mit jener von Parma großteils deckt, ist im Cod. Vat. Gr. 1156 , einem Lektionar vom letzten Drittel des 11. Jahrhunderts, auf fol. 194v. Siehe Millet, Recherches 404, fig. 426; S. Dufrenne, in: Biblioteca Apostolica Vaticana, Liturgie und Andacht im Mittelalter, Ausstellungskatalog, ed. J. Plotzek – U. Surmann. Stuttgart 1992, 128f., Nr. 22. In der Handschrift gibt es keine Darstellung der Kreuzabnahme.

keit von Nikodemus, doch viele Einzelheiten variieren: Maria steht alleine, wieder vor einer Felslandschaft, Johannes beugt sich bis zu den Füßen Christi und steht deshalb näher zu ihm als Nikodemus und am rechten Bildrand gibt es keine Kulisse mehr. Das Grab des Adam fehlt, auch Sol und Luna, dafür sind wieder die schwebenden Engel zu sehen.

Bei byzantinischen Ikonen sind die kompositorischen Strukturen und die ikonographischen Einzelheiten von Söles ebenfalls schon im späten 11. und im 12. Jahrhundert ausgebildet, wie wir anhand von Beispielen im Katharinen-Kloster am Sinai sehen[50]. Eine Kreuzabnahme des 12. Jahrhunderts in der Kirche der Heiligen Kyriakos und Julitta in Lagurka in Swanetien (Abb. 12)[51], eine der konstantinopolitanischen Kunst verpflichtete Ikone, bietet viele Parallelen, allen voran die Figur des Nikodemus. Ikonen mit mehreren szenischen Darstellungen können Kreuzigung und Kreuzabnahme beinhalten, wie das Epistyl vom einstigen Templon in Vatopedi auf dem Athos[52]. Sie stimmen in ähnlicher Weise mit Söles überein[53].

Über die Kunst in den durch die Kreuzzüge eroberten Gebieten hätte die Übertragung theoretisch auch stattfinden können. Voraussetzung ist, daß sich die Ikonen- und Buchmaler, mit denen ihre Werke und ihr Wissen in den Westen gelangen konnten, treu an die byzantinischen Vorlagen hielten, wie sie uns in Söles begegnen. Das gilt z.B. für einige Sinai-Ikonen des 12. Jahrhunderts[54]. Von Handschriften aus dem Lateinischen Königreich in Jerusalem bieten sich nur die Miniaturen im Melisende-Psalter von 1131–41[55] zum Vergleich an. Es bestehen aber wesentliche Kompositionsunterschiede[56] und deutlich weniger Ähnlichkeiten als in den genannten

[50] U. a. die Ikone mit der Deesis und den Zwölf Festen vom späten 11. Jahrhundert (A. Cutler – J. M. Spieser, Das mittelalterliche Byzanz, 725–1204. München 1996, Abb. 227f.).

[51] G. Alibegašvili – A. Volskaja, Die Ikonen Georgiens, in: K. Weitzmann et al., Die Ikonen. Freiburg–Basel–Wien 1998, 89, 109.

[52] E. N. Tsigaridas, Φορητές εικόνες, in: Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου II. Athos 1996, 353.

[53] Siehe auch den Vergleich zwischen den Miniaturen des um 1200 entstandenen Ingeborg-Psalters und der Epistylikone aus Vatopedi in Demus, Byzantine Art and the West 43, fig. 47f.

[54] K. Weitzmann, Icon Painting in the Crusader Kingdom. *DOP* 20 (1966) 54, fig. 6f.

[55] London, British Library, Cod. Egerton 1139, fol. 8r-8v. Siehe H. Buchthal, Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem. Oxford 1957, 1–14, pl. 8a-b; Millet, Recherches 444, fig. 466.

[56] U. a. werden in beiden Bildern Maria und Johannes gemeinsam auf der linken Seite des Kreuzes versammelt. Die Figurenreihen sind nicht eingeführt.

byzantinischen Beispielen. Es gibt kein Argument, das eine Urheberschaft der Kreuzfahrerkunst für die byzantinischen Einflüsse in Söles wahrscheinlicher machen könnte als ein Vorbild in der byzantinischen Kunst selbst. Auch die verwandten Sinai-Ikonen teilen mit Söles nur eines, nämlich die Nähe zu byzantinischen Vorbildern.

Könnten es Musterbücher gewesen sein, die Stil und Ikonographie auf so authentische Weise vermittelten? Da so wenig aus dieser Zeit erhalten ist, läßt das Material kaum Rückschlüsse zu, die ein Musterbuch als Vorlage prädestinieren würden. Es ist vorstellbar, daß ein ausschließlich mit Zeichnungen ausgestattetes Musterbuch wie der Cod. gr. 3 des Magdalen College in Oxford vom späten 12., frühen 13. Jahrhundert[57] dem Söleser Meister genügend Informationen bot, einzelne Figuren und ikonographische Details aufzugreifen. Der Vergleich, den Irmgard Hutter zwischen der Myrophoros auf fol. 101r mit einer der Frauen aus der Kreuzigung in der Zelle von Hagios Neophytos[58] anstellt, ist bestechend. Doch gleichzeitig ist es ziemlich unwahrscheinlich, daß eine Kompilation von solchen Vorlagen, bestehend aus kompatiblen Elementen, die für verschiedene Szenen angewandt werden konnten, als Vorlage für die Gesamtkomposition von Söles ausreichte, zumal für die malerische Gestaltung von Söles eine Begegnung mit fertiggestellten, nicht skizzenhaften byzantinischen Werken vorausgesetzt werden darf.

Fassen wir zusammen: Die enge Verwandtschaft der Wandmalereien von Söles mit der spätkomnenischen Malerei legt den Schluß nahe, daß ihr Meister, ein Maler der Spätromanik des frühen 13. Jahrhunderts, sein Werk auf der unmittelbaren Kenntnis solcher Kunstwerke des 12. Jahrhunderts aufbaute. Dabei sind es nicht speziell Venedig mit seinen Mosaiken und die Wandmalerei des sich daran orientierenden Veneto, wie wir sie aus Aquileja kennen, nicht die Mosaiken Siziliens oder Musterbücher, wie sie uns erhalten sind, an die der Söleser Meister unmittelbar anschließt, sondern es ist generell die in Konstantinopel geprägte Ikonographie des 12. Jahrhunderts und der Stil der spätkomnenischen Malerei, wie sie uns heute noch in den Wandmalereien von Hagios Neophytos, in Ikonen und in Handschriften begegnen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß es sich nicht nur

[57] Es handelt sich um eine Chrysostomos-Handschrift zur Genesis, die als Musterbuch adaptiert wurde. I. Hutter, The Magdalen College „Musterbuch", A Painter's Guide from Cyprus at Sinai, in: N. P. Ševčenko – Ch. Moss, Medieval Cyprus, Studies in Art, Architecture and History in Memory of Doula Mouriki. Princeton N.J. 1999, 117–146, bes. 118, 120f.

[58] Hutter 118.

um ein Werk, um eine Vorlage handelte, die ihn geprägt haben. Dafür spricht das Variieren mit verschiedenen ikonographischen Einzelheiten, wie sie uns da und dort in den byzantinischen Vergleichsbeispielen begegnen. Sein technisches und künstlerisches Vermögen läßt vermuten, daß er in der „byzantinischen Maniera" geschult war. Er bevorzugte Vorbilder des in ruhiger Monumentalität und beseelter, verinnerlichter Ausdruckskraft sich auszeichnenden klassizistischen Stils gegenüber dem exzentrischen linearen Stil dieser Zeit. Seine Ausbildung konnte er nur in einem Zentrum erfahren haben, das solche Kunstwerke bzw. deren Künstler vor Ort hatte. Die historische Situation des späten 12. und frühen 13. Jahrhunderts war für eine solche Konstellation sehr geeignet.

Natürlich stellt sich die Frage, wie ein so hochwertiges Kunstwerk in eine kleine Kapelle in den Bergen auf 1000 Meter Seehöhe gelangen konnte. Es ist bemerkenswert, daß die Ausmaße der Passionsszenen ziemlich groß sind für die verhältnismäßig kleine, einstige romanische Kapelle. Dieser Umstand und die hohe künstlerische Qualität der Fresken sind ein Indikator, daß das Werk von einem führenden Atelier ausgeführt wurde, das solche Szenen dieses Formats üblicherweise in monumentalen Dimensionen für große Kirchenbauten ausführte. Da wir davon ausgehen können, daß nicht mehr als diese beiden Szenen auf der Südwand Platz hatten und bei einer Hochrechnung auf die restlich verbleibenden Mauerflächen der West- und der Südwand insgesamt nicht mehr als fünf bis sechs Szenen untergebracht waren, ist es erstaunlich, daß der zur Verfügung stehende Platz an der Südwand von den beiden inhaltlich sehr eng beieinander liegenden Passionsszenen eingenommen wurde. Die Kreuzigung und die Kreuzabnahme beanspruchten immerhin mindestens ein Drittel des ehemaligen szenischen Zyklus. Es liegt also nahe, daraus zu schließen, daß das Programm eine reduzierte Variante einer monumentalen Ausstattung ist, die ihr Vorbild war. Da Söles ein Besitz des nahe gelegenen Klosters Marienberg war, sind wir der Überzeugung, daß dasselbe Atelier, das für die Ausstattung der Marienberger Basilika beauftragt wurde, in Söles tätig war. Die Weihe der Stiftskirche von Marienberg fand im Jahr 1201[59] statt. Zu diesem Zeitpunkt war der Bau fertiggestellt. Die erstklassige spätromanische Freskenausstattung, von der einige abgebrochene Reste 1980 bei den Arbeiten an der Südtreppe von der Kirche zur Krypta zum Vorschein gekommen sind, muß später datiert werden, da die Malereien mit ihrem Intonaco auf einer älteren, getünchten und allem Anschein nach nur mit

[59] Zu den historischen Umständen Marienbergs um 1200 siehe Loose, Marienberg um 1200 817–843.

ornamentalem Dekor bemalten Schicht liegen[60]. Ihre Datierung in die ersten beiden Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts ist nicht nur wegen stilistischer Gründe, sondern auch wegen der historischen Situation Marienbergs sehr wahrscheinlich, zumal Abt Johannes (1194–1213) „ein Mann von großer Bildung“[61] war und über außerordentliche Kontakte verfügte[62], was eine Kenntnis der zeitgenössischen Trends in der Kunst plausibel macht. Die wieder zusammengesetzten Fragmente des Kopfes und der Schultern einer Marienfigur (Abb. 7) stehen in ihrer Feinheit und Sicherheit der Zeichnung, der weichen Modellierung des Gesichtes mit sensiblen Weißhöhungen und Schattierungen in Grünuntermalung und den doppelt geführten Binnenkonturen im Mund- und Kinnbereich den Söleser Fresken auffällig nahe. Für das Marienfragment lassen sich wieder Vergleiche mit spätkomnenischen Vorbildern anstellen, wie u.a. mit der Panagia Arakiotissa in Lagudera von 1192[63]. Andere Marienberger Fragmente zeigen einen Boden mit Blumen und Gräsern, wie er auf identische Weise in Söles bei der Opfergabe Kains zu finden ist[64]. Daß in Marienberg kostbares Lapislazuli für den Hintergrund verwendet wurde, unterstreicht, wie luxuriös die Ausstattung der Basilika war. Als sich ihr Meister nach Söles begab, standen ihm diese Mittel offensichtlich nicht zur Verfügung, weshalb er das lichte Graublau einsetzte.

Ein weiterer, aber schwächerer Bezug läßt sich zwischen den Marienberger Fragmenten und den Malereien des führenden Meisters von Hocheppan erkennen[65]. Letztere erscheinen auch gegenüber den Söleser Fresken wesentlich linearer und härter. Darüber hinaus verwendet die Hocheppaner Werkstatt auch ornamentale Details, wie sie uns zuvor nur in den älteren Fresken der Marienberger Krypta begegnen[66]. Marienberg und

[60] H. Stampfer, Romanische Freskenfragmente aus der Stiftskirche Marienberg. *Der Schlern* 75/11 (2001) 909–913.

[61] Der Chronist Goswin nennt ihn einen „vir magne litterature“ (Das Registrum Goswins von Marienberg 154).

[62] Papst Innozenz III. wählte ihn aus, in einem Gerichtsverfahren über den Bischof von Trient, Friedrich von Wangen, vorzusitzen, immerhin ein Reichsfürst und Blutsverwandter von Kaiser Friedrich II., der 1213 vom Kaiser zu seinem Stellvertreter im Hofgericht für Italien ernannt wurde. Das Verfahren endete 1211 mit einer Aufhebung des Schuldspruchs (R. Loose, Marienberg um 1200 822).

[63] Stylianou 158ff., fig. 85.

[64] Stampfer, Romanische Freskenfragmente 912, Abb. 4.

[65] Vor allem im Vergleich mit der Theotokos in der Apsis (siehe Stampfer – Steppan 74, Abb. 14).

[66] Etwa die dünnen weißen Bänder, die kreuzförmig an den Flügelgelenken der Engel erscheinen, oder die Ösenlinien an den Farbgrenzen der Hintergrundstreifen (Stampfer – Steppan Abb. 14f., 36).

Hocheppan waren schon seit der Gründung des Klosters durch die familiären Bande zwischen den Herren von Tarasp und den Grafen von Eppan in einem Naheverhältnis[67]. Für Hocheppan haben wir bereits Bezüge zur sizilianischen und zypriotischen Kunst des 12. Jahrhunderts namhaft gemacht, Bezüge, die sich auch historisch durch die Stifterpersönlichkeit von Hocheppan, Graf Ulrich III. von Eppan, untermauern lassen, der mehrfach in Sizilien und Zypern war[68]. Diese historischen Argumente verdichten sich in Gemeinschaft mit den kunsthistorischen Zusammenhängen zu einem Bild, wonach nicht nur die Söleser Fresken und die Marienberger Fragmente zusammengehören, sondern diese auch in der Gemeinschaft mit den Fresken von Hocheppan und jenen von Müstair[69] – die wiederum mit Hocheppan verwandt sind – direkte und vielfältige Bezüge der romanischen Wandmalerei in Tirol zur spätkomnenischen Malerei erkennen lassen. Dazu gehört auch die Jakobskirche in Grissian, die mit ihren detailreich-illusionistischen, ausdrucksstarken Bildern der Deesis in der Apsis und der Szenen des Opfergangs und des Opfers Abrahams am Triumphbogen den gerade genannten Denkmälern um nichts nachsteht[70], sich aber etwas absondert, indem sie vermehrt Stilformeln aufgreift, die der betont expressiven Phase des linearen Stils der komnenischen Malerei verpflichtet sind.

Es stellt sich also die Frage: War die Kirche des mächtigen Marienberger Stiftes mit ihren um 1210 zu datierenden Fresken, die uns in ihren Fragmenten und in den Fresken von Söles begegnen, der Auslöser für eine Welle byzantinisierender Werke der spätromanischen Wandmalerei im

[67] Irmgard von Eppan war die Mutter von Ulrich III. von Tarasp, dem Gründer von Marienberg. Ihr Neffe war Graf Heinrich II. von Eppan, dessen Gemahlin Maria in Marienberg bestattet wurde. Maria wiederum war eine Tante von Kaiser Heinrich VI. Bande, die dem Marienberger Kloster – wie Csendes vermutet – einen Besuch von Heinrich VI. auf seinem Romzug und die Ausstellung eines Schutzprivilegs einbrachten (P. Csendes, Heinrich VI. Darmstadt 1993, 86ff.; Loose, Marienberg um 1200 819). Friedrich III. von Eppan schließlich war 1180–94 selbst Abt von Marienberg.

[68] Stampfer – Steppan 56. Ulrich III. von Eppan begab sich 1197/98 im Gefolge von Herzog Friedrich I. von Österreich ins Heilige Land. Als Zeuge unterzeichnete er 1197 auf einer kaiserlichen Urkunde in Messina. Im Anschluß weilte er in Zypern. 1198 bezeugte er Schenkungen des Herzogs und die Bestimmung seiner Grabstätte. Ein weiteres Mal beteiligte sich Ulrich III. 1217–19 an den Kreuzzügen, diesmal mit Herzog Leopold VI. von Österreich. Wieder war er zuerst auf Zypern und dann in Akkon und Damiette.

[69] Ich denke hier vor allem an die Grabtragungs- und Grablegungsdarstellungen der drei Apsiden von St. Johann in Müstair (Gnädiger – Moosbrugger; Sennhauser-Girard – Sennhauser – Rutishauser – Gubelmann).

[70] Rasmo, Affreschi fig. 67, 70–72.

oberen Etschtal, oder müssen Wandmalereien wie in Hocheppan, Müstair und Grissian als davon nicht unmittelbar abhängige Werke verstanden werden, die unter denselben historischen Rahmenbedingungen dem Spannungsfeld westlich romanischer Traditionen und vehementer byzantinischer Einflüsse ausgesetzt waren? Die wahrzunehmenden Unterschiede zwischen den einzelnen Denkmälern sprechen für Letzteres, eine direkte und chronologische Verknüpfung im Sinne einer identischen Werkstatt oder eines identischen führenden Meisters ist nicht zu beweisen. Die variierenden Parallelen legen aber ein beredtes Zeugnis davon ab, daß Verbindungen bestanden. Werkstattnähe, Kenntnis der Denkmäler sowohl bei den Auftraggebern als auch bei den ausführenden Künstlern, untereinander ausgetauschtes Wissen durch Vorlagen und Musterbücher, all das sind Erklärungen, die man sich gut vorstellen kann.

Abschließend noch ein paar Gedanken zum Programm von Söles. Wie bereits angemerkt, ist es außergewöhnlich, daß in einer romanischen Kapelle eine gesamte Seitenwand, also etwa ein Viertel der zur Verfügung stehenden Mauerfläche des Raums, von den Passionsszenen der Kreuzigung und der Kreuzabnahme eingenommen wird. In diesem Zusammenhang muß über die von byzantinischen Vorlagen übernommene Ikonographie und ihre programmatische Zusammenstellung nachgedacht werden. Der Entwicklung der mittelbyzantinischen Kreuzigungsszene unter dem Einfluß liturgischer Texte wurde seit langem Aufmerksamkeit gewidmet. Auch von der Kreuzabnahme wissen wir, daß sie schon früh das Thema einer eigenen Ikone war und in die Passionsliturgie eingeführt wurde. Für die Entwicklung der Kreuzabnahme und des Threnos konnten ihre außerbiblischen Ursprünge in den Predigttexten und Hymnen des 9. bis 11. Jahrhunderts aufgedeckt werden[71]. In der Homilie, die am Karfreitag gelesen werden mußte, bezieht sich Georg von Nikomedia auf die Kreuzigung Christi und darauf, wie sein toter Körper vom Kreuz genommen wurde[72]. An jedem Stadium des Geschehens nimmt Maria am Drama teil. Ihre wichtige Rolle im Passionsgeschehen geht also zurück auf die byzantinische Karfreitagsliturgie, wie sie im 11. und 12. Jahrhundert entwickelt war.

Die Fresken von Söles reflektieren unseres Erachtens nun nicht nur als Kunstwerke die byzantinischen Passionsbilder. Sie sind nicht bloß ein

[71] D. I. Pallas, Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz. Der Ritus – das Bild (= *MBM* 2). München 1965, 30, 56, 106; H. Maguire, The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art. *DOP* 31 (1977) 123–174; Ders., Art and Eloquence in Byzantium. Princeton N.J. 1981, 97f.

[72] PG 100,1480.

Zeuge einer fremden Bildwelt, die am Beginn des 13. Jahrhunderts in den Westen migrierte und deren komplexe liturgische Strukturen man nicht verstanden hat. Hans Belting hat hier wegweisende Überlegungen angestellt. Er hält die im 13. und 14. Jahrhundert im Veneto auffallende Häufung von zum Teil monumentalen Einzelbildern der Kreuzabnahme für bemerkenswert[73]. Es mußte Gründe für die Vorliebe der Kreuzabnahme als unabhängiges Passionsbild gegeben haben. Das Veneto war das Einfallstor für das rund um 1200 in Bayern entwickelte Drama zur liturgischen Kreuzabnahme am Karfreitag gewesen, das demnach auch in Tirol verbreitet war[74]. Die mittlere Alpenregion muß ein fruchtbarer Boden für eine reich entwickelte *lamentatio* Mariens gewesen sein[75]. Die Quellen der verwendeten Motive der *lamentatio* sind in den apokryphen und spirituellen Schriften des Ostens, in den Homilien des Georg von Nikomedia, und in den Staurotheotokien, die eine wichtige Rolle in der byzantinischen Liturgie einnahmen[76], zu sehen. Deshalb waren auch die byzantinischen Bilder und ihre Nachahmungen besonders geeignet, die liturgischen Dramen zu veranschaulichen. Darin könnte der Grund beim Söleser Auftraggeber gelegen haben, warum er eine Vorliebe für solche Bilder hegte und gerade diese Kombination aus dem großen Marienberger Programm auswählte.

Das Phänomen der Byzanznähe in der spätromanischen Wandmalerei in Tirol konnte in seinen verschiedenen Ursachen und Wirkungen hier nur angerissen werden. Es kulminiert in den Fresken von Söles, die trotz ihres fragmentarischen Zustandes Erstaunen auslösen über das Ausmaß und die Gewandtheit der Byzanzrezeption. Bleibt das Rätsel um die seit dem frühen 20. Jahrhundert nicht mehr restaurierte Basilika von Marienberg, die auf ein mögliches Vorhandensein spätromanischer Wandmalereien an ihren Wänden oder im Boden in weiten Teilen noch nicht untersucht wurde. Ein Geheimnis, das zu lüften zumindest eine große Verlockung darstellt.

[73] H. Belting, Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Berlin 1981, 230ff. In diesen Zusammenhang bezieht er auch S. Maria di Castello in Udine ein.

[74] S. Corbin, La déposition liturgique du Christ au Vendredi Saint. Sa place dans l'histoire des rites et du théatre religieux. Paris–Lissabon 1960, 114ff.

[75] K. Young, The Drama of the Medieval Church. Oxford 1933, I, 504ff.

[76] In der Ephraim dem Syrer zugeschriebenen Marienklage, oder in Ps.Evg. wie der griech. Fassung der Gesta Pilati B.

BESPRECHUNGEN

Dumbarton Oaks Papers Number Fifty-Three. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1999 [erschienen 2000]. VI, 358 S., zahlr. Abb. auf Taf. ISSN 0070-7546.

Elf der insgesamt vierzehn Beiträge des vorliegenden Bandes sind dem Themenkreis „Aesthetics and Presentation in Byzantine Literature, Art, and Music"[1] zuzuordnen. John DUFFY verdeutlicht, wie sehr die Örtlichkeit des Sinai und Moses' Empfang der Gesetzestafeln Johannes Klimax geprägt haben, für dessen Werk er mit guten Gründen als ursprünglichen Titel „Geistliche Tafeln" (Πλάκες πνευματικαί) vermutet. Von großem Interesse ist die Bedeutung, die Duffy, unter Verweis auf die rhythmische Nähe, dem Kontakion als stilistisches Vorbild der Klimax beimisst. – Unter psychoanalytischen Aspekten des Umgangs mit Trauer und deren Bewältigung durch Tröstung reflektiert A.R. LITTLEWOOD die Trauerarbeit, die in der entsprechenden epistolographischen Gattung geleistet wird. – T. HÄGG analysiert die hagiographischen Texten gewidmeten Teile der Bibliothek des Photios und zeigt, dass dessen Interessen (ähnlich denen vieler moderner Forscher) der Biographie als solcher und ihren prosopographischen Informationen galten, kaum jedoch den erbaulichen Aspekten. – Ruth WEBB untersucht die Ekphrasis von Kirchen in einem speziellen Kontext der Wort-Bild-Beziehung: Das Wortkunstwerk des beschreibenden Dichters misst sich an und mit dem Baukunstwerk und verselbständigt sich gegenüber diesem. – Im Zusammenhang der engen Beziehung von Kunst und Literatur, von verbaler und bildlicher Erzählung sind hier die Beiträge von N. PATTERSON ŠEVČENKO und von H. MAGUIRE hervorzuheben. Erstere untersucht Heiligenikonen, bei denen das Bild des Heiligen von biographischen Szenen umgeben ist, der Maler also als „Bildberichterstatter" der Heiligenvita auftritt, und nimmt die sinaitische Ikonenproduktion des 13. Jahrhunderts als Ursprung an. – H. Maguire erarbeitet, unter Heranziehung literarischer Textbelege, in der Groteske, dem Possenhaften und der Übertreibung, bisher vernachlässigte wesentliche

[1] J. DUFFY, Embellishing the Steps: Elements of Presentation and Style in the *Heavenly Ladder* of John Climacus (1–17). – A. R. LITTLEWOOD, The Byzantine Letter of Consolation in the Macedonian and Komnenian Periods (19–41). – T. HÄGG, Photius as a Reader of Hagiography: Selection and Criticism (43–58). – R. WEBB, The Aesthetics of Sacred Space: Narrative, Metaphor, and Motion in Ekphraseis of Church Buildings (59–74). – A. M. TALBOT, Epigrams in Context: Metrical Inscriptions on Art and Architecture of the Palaiologan Era (75–90). – M. ALEXIOU, Ploys of Performance: Games and Play in the Ptochoprodromic Poems (91–109). – P.A. AGAPITOS, Dreams and the Spatial Aesthetics of Narrative Presentation in *Livistros and Rhodamne* (111–147). – N. PATTERSON ŠEVČENKO, The *Vita* Icon and the Painter as Hagiographer (149–165). – C. HAHN, Narrative on the Golden Altar of Sant' Ambrogio in Milan: Presentation and Reception (167–187). – H. MAGUIRE, The Profane Aesthetic in Byzantine Art and Literature (189–205). – C. HANNICK, Exégèse, typologie et rhétorique dans l' hymnographie byzantine (207–218).

Züge der profanen darstellenden Kunst. Sein Vorbehalt gegen eine oftmals unterstellte Trennlinie zwischen profaner und sakraler Kunst ist deutlich zu unterstreichen – wie in vielen anderen Lebensbereichen, so wäre auch hier die Abgrenzung des Religiösen anachronistisch.

A. M. Talbot untermauert für die Palaiologenzeit[2] mit guten Argumenten, was auch für viele Epigramme früherer Jahrhunderte – man denke nur an die Polyeuktos-Kirche und Anthologia Graeca I 10 – gelten dürfte, dass sie nämlich tatsächlich für die Anbringung am Kunstwerk gedichtet wurden und nicht als Stilübung. – M. Alexiou behandelt „language, humor and episodic structure" der Ptochoprodromika und bringt abschließend überzeugende Argumente für die Autorschaft des Theodoros Prodromos vor; auch die Überlegungen zur Aufführungspraxis sind bedenkenswert. – Die Erzähltechnik von Libistros und Rodamne („... the poet has successfully blended the two novelistic traditions", des Achilles Tatios und des Heliodor) untersucht P. A. Agapitos, wobei im Mittelpunkt seiner Strukturanalyse die beiden Träume am Beginn stehen. Im Vorfeld seiner kommenden Textausgabe ediert er im Anhang die Traumsequenz nach Version α. – Zu Recht betont C. Hannick in seiner Untersuchung von Aspekten der Typologie und der Rhetorik erneut die Notwendigkeit, kirchliche Hymnen nicht schlicht als Textmaterial der Literaturgeschichte zu betrachten, sondern sie als Einheit von Dichtung, Musik und Liturgie zu verstehen.

Es folgen weitere drei Beiträge, zwei kunst- und ein wirtschaftshistorischer[3]: A. Eastmond nimmt die – trotz der Verweise auf georgische, armenische und muslimische Paralellen – ungewöhnliche Gestaltung des Genesis-Frieses der Sophien-Kirche in Trapezunt (mit leider nicht ausreichend detaillierten Abbildungen) zum Anlass, auf die wenig untersuchte Problematik der kulturellen Orientierung und Identität des Reiches von Trapezunt hinzuweisen. – M. J. Johnson widmet seinen Beitrag den lediglich aus zeitgenössischen Beschreibungen bekannten Porträts von normannischen Königen und Adeligen.

Eine grundlegende Analyse der privaten Seidenindustrie, wie sie sich im Eparchenbuch (und in der umfangreichen Sekundärliteratur) darstellt, bietet G. C. Maniatis, der den gesamten Seidenproduktionsvorgang in zwei längeren („Organizational Setup", „Market Structure and Modus Operandi") und zwei kurzen („The Demand for Silks", „Concluding Remarks") Abschnitten untersucht und die (rationale?) marktwirtschaftliche Logik des 20. Jahrhunderts mit jedenfalls nicht rationalen Regulierungsmechanismen der Zünfte in Übereinstimmung bringen möchte. Verf. versucht zunächst (265ff.) zu verdeutlichen, dass der Zunftzwang von der Grundvoraussetzung ausgehen „musste", dass Rohseide Mangelware war – dies bedeutet ein Absinken der Bedeutung der Zünfte, sobald ausserhalb Konstantinopels (in Mittelgriechenland, der Peloponnes und anderswo) Produktionsstrukturen aufgebaut wurden. Es ist anzuerkennen, dass Verf. sich bemüht, aus den Aussagen der Quellen (im wesentlichen also des Eparchenbuchs) nicht mehr herauszulesen, als sie auszusagen scheinen[4]. Schwächen seiner Argumentation liegen ausserhalb seines engeren Interessenbereiches, des Marktes und der Seidenproduktion, etwa wenn er den „unsicheren Transport" zu Schiff ohne weitere Diskussion und ohne Belege pauschal (s. bes. S. 300, A. 142) als Voraussetzung weiterer Überlegungen annimmt[5].

[2] Den Grabinschriften, besonders dem Grabstein für die Nonne Maria Palaiologina, könnte man nun als weiteres Beispiel das jüngst publizierte Epigramm (21 Zwölfsilber) auf Andronikos (Palaiologos?) in Sozopolis hinzufügen, vgl. V. Gjuzelev / J. Koder, Das Prodromos-Kloster von Sozopol und die dort aufgefundene spätbyzantinische Grabinschrift, in: Lithostroton, Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte. Festschrift Marcell Restle, hrsg. v. B. Borkopp / Th. Steppan. Stuttgart 2000, 93–105.

[3] A. Eastmond, Narratives of the Fall: Structure and Meaning in the Genesis Frieze at Hagia Sophia, Trebizond (219–236). – M.J. Johnson, The Lost Royal Portraits of Gerace and Cefalù Cathedrals (237–262). – G. C. Maniatis, Organization, Market Structure, and Modus Operandi of the Private Silk Industry in Tenth-Century Byzantium (263–332).

Am Ende des reichen Bandes steht der Fieldwork Report von C. S. Lightfoot et. al. über die Kampagne des Jahres 1997 in Amorion, der einen geophysischen Schwerpunkt hat und eine realistische Summe aus zehn erfolgreichen Jahren Grabungstätigkeit zieht.

Johannes Koder

[4] Ein gutes Beispiel sind seine Überlegungen, 281ff., zu den μελαθράριοι, wobei an der einzigen Belegstelle für den Terminus, EB 6.15, ein Wortspiel begegnet, μήτε λαθραίως μήτε φανερῶς, das zwar nicht das Wort erklären will (daher ist Maniatis zuzustimmen, dass λαθράριοι als Etymologie abzulehnen ist), doch bleibt die Tatsache, dass der Autor des Paragraphen eine illegale Verhaltensweise der μελαθράριοι quasi selbstverständlich unterstellt. Die Wortbedeutung ist damit nicht erklärt. Wenngleich man von einer Berufsbezeichnung ausgehen kann (analog den μαρμαράριοι oder den ἀσκοθυράριοι), so muss es nicht eine mit der Seide in Verbindung stehende sein; eher wäre an eine Verbindung mit μελαθρόω (LSJ 1094b) oder μέλαθρον (Lampe 840a, 3: *lower story, side chamber*) zu denken.

[5] Zur Thematik vgl. jetzt auch: D. Jacoby, The Jews and the Silk Industry of Constantinople, in: idem, Byzantium, Latin Romania and the Mediterranean (Variorum CS 703). Aldershot 2001, XI.

Dumbarton Oaks Papers Number Fifty-Four. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2000 [erschienen 2001]. XII, 290 S., zahlr. Abb. auf Tafeln, ISSN 0070-7546.

Am Beginn des Bandes steht ein von J. Nesbitt und E. McGeer verfasster Nachruf auf Nikolaos Oikonomides (1934-2000), in dem vor allem des früh Verstorbenen Verdienste um die wissenschaftliche Erforschung der byzantinischen Siegel angemessen gewürdigt werden.

Daran schließen sich sechs Beiträge unterschiedlichen Inhalts[1]: J. Bardill schließt an die Debatte von C. Mango, R. Krautheimer und Th.F. Mathews über Sergios und Bakchos an: Er verweist auf die Möglichkeit, den von Johannes von Ephesos verwendeten Terminus

[1] J. Bardill, The Church of Sts. Sergius and Bacchus in Constantinople and the Monophysite Refugees (1–11). – G. C. Maniatis, The Organizational Setup and Functioning of the Fish Market in Tenth-Century Constantinople (13–42). – R. Labrusse and N. Podzemskaia, Naissance d'une vocation: aux sources de la carrière byzantine de Thomas Whittemore (43–69). – P. E. Chevedden, The Invention of the Counterweight Trebuchet: A Study in Cultural Diffusion (71–116). – K. Maxwell, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Codex Grec 54: Modus Operandi of Scribes and Artists in a Palaiologan Gospel Book (117–138). – B. V. Pentcheva, Imagined Images: Visions of Salvation and Intercession in a Double-Sided Icon from Poganovo (139–153).

'azgā nicht als „Portikus", sondern als „Gewölbe" oder „überwölbter Bau" zu interpretieren und mit einem Neubau der Kirche in Verbindung zu bringen, der – wenn er für die monophysitischen Mönche gedacht war – zwischen 530 und 536 stattgefunden hat. – G. C. Maniatis behandelt, wie schon in DOP 53 (1999), anhand des Eparchenbuchs[2] einen essentiellen Bereich der Lebensmittelversorgung Konstantinopels, nämlich den Fischhandel[3], wobei es bemerkenswert ist, welchen Umfang an Interpretation die an sich geringen Quelleninformationen zu gestatten scheinen, wenn man sie der Deutung durch ökonomische Theorien unterwirft. – R. Labrusse und N. Podzemskaia beleuchten einen interessanten und schillernden Charakter: Thomas Whittemore, den Weltmann, der mit Persönlichkeiten der Politik (u.a. mit Haile Selassie, Boris von Bulgarien, der Fürstin Bibesco) und der Kunst (Matisse, Klimt, Evelyn Waugh) verkehrte, der aber auch Gründer des „Byzantine Institute of America" war und seinen Einfluss dahingehend geltend machte, dass Kemal Pasa 1934 durch Präsidialdekret die Hagia Sophia zum Museum erklärte. Die Autoren gehen den geistigen Wurzeln Whittemores und den ihn prägenden Zeitgenossen und Ereignissen nach und recherchieren sein Engagement für das Exilrussentum im Rahmen des 1922 gegründeten „Komitees für die Erziehung russischer Jugend im Exil" und des genannten Byzantinischen Instituts. – P. E. Chevedden, behandelt die Geschichte und die technische Entwicklung der Steinschleudermaschinen mit Gegengewicht von ihren chinesischen Ursprüngen über den byzantinischen und islamischen Raum nach Europa, wo der *trabuchus* ab dem ausgehenden 12. Jahrhundert belegt ist; er vermutet einen entscheidenden technologischen Entwicklungsschub zur Zeit Alexios' I., wobei ihm die zeitgenössische Berichterstattung über die Belagerung Nikaias (1097) zu dieser Annahme Anlass gibt (Ein abschließend, S. 111, für die Hypothese vorgebrachtes Argument, dass nämlich *die gute finanzielle Situation* in Byzanz unter dem ersten Komnenen, und zwar vor 1097, ihm diese technische Weiterentwicklung ermöglicht habe, scheint mir allerdings überprüfenswert). – Der Codex Paris. gr. 54, ein bilingues Evangeliar des späten 13. Jahrhunderts, bietet dank seines unvollendeten Zustandes – es fehlen Initialen, Kopfleisten, Teile des lateinischen Textes, für den die rechten Spalten reserviert sind, und Miniaturen, für die ebenfalls Platz freigelassen wurde – K. Maxwell den Anlass, die Arbeit und die Zusammenarbeit von Schreibern und Miniaturisten zu erforschen und Arbeitsphasen herauszuarbeiten (vgl. bes. die Zusammenfassung, S. 131–133); man vermisst eine parallele, paläographische Studie, ohne die die Ergebnisse notwendigerweise fragmentarisch sind.

[2] Die auf meine Edition bezogene Passage in A. 56 ist in zweierlei Hinsicht unverständlich bzw. unnötig: Zum einen drückt meine Übersetzung just das aus, was M. als Bedeutung fordert, weshalb nicht klar ist, was er eigentlich korrigiert, somit der Eindruck entsteht, dass er die Übersetzung einfach nicht verstanden hat; zum andern scheint M. seltsamerweise davon auszugehen, dass es in Texten des 10. Jahrhunderts bzw. in Codices des 14. Jahrhunderts Regeln der Komma-Setzung gibt, die den heutigen entsprechen (und gegen die bei der Edition verstoßen worden wäre).

[3] Bibliographische Ergänzungen: F. Tinnefeld, Zur kulinarischen Qualität byzantinischer Speisefische, in: Collected Papers dedicated to Kin-Ichi Watanabe, Studies in the Mediterranean World (*Past and Present* 11). Tokyo 1988, 155–176; E. Trapp, Die gesetzlichen Bestimmungen über die Errichtung einer ἐποχή, in: Polychordia, Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag = *BF* 1 (1966) 329–333; P. Gounaridis, La pêche dans le golfe de Smyrne, in: ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler (*Byzantina Sorbonensia* 16). Paris 1998, 265–271.

B. V. Pentcheva untersucht eine palaiologenzeitliche Doppelikone,die einerseits die Theophanie über den in der Wüste beiderseits eines Sees placierten Propheten Ezechiel und Habakuk und andererseits die Theotokos *kataphyge* und den Johannes Theologos darstellt. Die Ikone stammt aus dem serbischen Kloster Poganovo und wurde am Beginn des 20. Jahrhunderts nach Sofia gebracht, wo sie derzeit in der Krypta der Alexander Nevsky-Kathedrale aufbewahrt wird. In Auseinandersetzung mit bisherigen Interpretationen geht P. bei ihrer Deutung der beiden Darstellungen davon aus, dass die dargestellten Szenen in Auge und Geist des Betrachters die Erinnerung an „Standardszenen" wachrufen und zugleich der verstorbenen Stifter gedenken wollen. Unter Anführung von Paralleldarstellungen und Textzeugnissen sieht sie zunächst – mit D. I. Pallas – eine Verbindung zur Osterliturgie, näherhin zu den Szenen der Kreuzigung (Maria und Johannes) und der Auferstehung (bzw. der *deutera parusia*), weiters – ausgehend von der prominenten Stellung des Johannes Theologos, der als (greiser) Seher der Apokalypse dargestellt werde – eine Verbildlichung der am 26. September gefeierten *metastasis* des Johannes, zudem unter Hinweis auf *kataphyge* und den See einen Bezug auf die Zoodochos Pege als „Zuflucht", wofür konkret die Typika von Pantokrator (Konstantinopel) und Kosmosoteira (Pherrai) zitiert werden. Die Überlegung, dass die Ikone auf einem Proskynetarion „ausgestellt" war, ist plausibel. Nicht ausreichend geklärt scheint mir, als eine Voraussetzung für die vorliegende Studie, ob beide Seiten der Ikone der selben Entstehungszeit und dem selben Maler zuzuschreiben sind, was angesichts der von P. angebotenen, komplexen Erklärung doch recht bedeutsam ist. Zudem ist zu erwägen – wenn die Stifter bzw. Maler der Doppelikone schon so viele Bezüge herstellen wollten – ob nicht auch ein textlicher und bildlicher Zusammenhang mit dem Akathistos hergestellt werden kann.

Den zweiten Teil des Bandes bilden sieben Beiträge und die Einleitung des Dumbarton Oaks Symposiums 1998 über das Thema „Constantinople: The Fabric of the City"[4]. Hier vertieft zunächst A. Berger seine Rekonstruktion des Straßennetzes in Konstantinopel. – Daran schließt sich Cyril Mango mit dem Versuch, die (in Quellen nicht belegte, aber historisch zu fordernde) *via triumphalis* zu rekonstruieren, wobei er vom Verlauf der „Egnatia" ausgeht, der küstennäheren jüngeren der beiden Straßen, die vom Westen her an Konstantinopel heranführen; ihren Ausgangspunkt am Goldenen Tor identifiziert M. mit dem späteren Jesus-Tor an der Stelle der heutigen Isakapı mescidi. Die Rekonstruktion beruht auf dem Zeremonienbuch und erstreckt sich zum Milion und dem Hippodrom in einer Länge von über 5,5 km, ausgehend vom Goldenen Tor, dessen spezifischen Charakter als Triumphaldenkmal der vorkomnenischen Zeit (Nikephoros Phokas 965?) er im Detail belegt. – Der folgende Beitrag von Marlia Mundell Mango untersucht, die schriftlichen Quellen (ausgehend von der *Notitia urbis Constantinopolitanae* und dem Eparchenbuch) mit den Denkmälern vergleichend, Topographie, Baulichkeiten und Waren des

[4] Introduction – Constantinople: The Fabric of the City (157–159). – A. Berger, Streets and Public Spaces in Constantinople (161–172). – C. Mango, The Triumphal Way of Constantinople and the Golden Gate (173–188). – M. Mundell Mango, The Commercial Map of Constantinople (189–207). – P. Magdalino, The Maritime Neighborhoods of Constantinople: Commercial and Residential Functions, Sixth to Twelfth Centuries (209–226). – M. Ahunbay and Z. Ahunbay, Recent Work on the Land Walls of Istanbul: Tower 2 to Tower 5 (227–239). – R. Ousterhout, Contextualizing the Later Churches of Constantinople: Suggested Methodologies and a Few Examples (241–250). – H. Maguire, Gardens and Parks in Constantinople (251–264).

staatlich kontrollierten Handels in Konstantinopel, wobei sie auch archäologische Befunde aus anderen städtischen Siedlungen heranzieht. M. untergliedert in drei Perioden (5.–7., 10.–12., 13.–15. Jahrhundert), von denen die frühe (S. 197f.) durch Vergleichbarkeit mit entsprechenden stadtrömischen Einrichtungen gekennzeichnet ist, die im Hochmittelalter nur mehr rudimentär erkennbar werden (S. 204f.), was nicht nur durch die Veränderungen im Verteilungssystem bedingt ist, sondern auch durch das teilweise Schweigen der Quellen; dies gilt auch für die Spätzeit, in der zudem die Präsenz italischer Kaufleute und Bewohner Veränderungen bewirkt (Diese Veränderungen setzen wohl schon in der Zeit Manuels I. massiv ein, nicht erst 1204). – P. Magdalino schließt inhaltlich insoferne an, als er für die mittlere Periode die Meeresnähe und Meeresbezogenheit Konstantinopels unterstreicht und die küstennahen Bereiche als Siedlungs- und Handelszonen untersucht, wobei neben den Vertretern der italischen Städte die Präsenz von Syrern und anderen Orientalen auch nach dem 6. Jahrhundert zu bedenken wäre. – M. Ahunbay und Z. Ahunbay präsentieren in einem Bericht über Restaurierungsarbeiten an einem Teil der Landmauer einige Erkenntnisse zur Baugeschichte[5]. – R. Ousterhout diskutiert und hinterfragt am Beispiel spätbyzantinischer Kirchen Konstantinopels drei methodische Annäherungen (*Topography – History – Construction*) an deren interpretative Einbettung in den kulturellen und historischen Zusammenhang im weitesten Sinn; seine Überlegungen (und Warnungen) haben durchaus allgemeinere Gültigkeit, insbesondere wenn er darauf hinweist, dass denkmalskundliche (und historische) Aussagemöglichkeiten oft schon durch die Art der Fragestellung eingeschränkt werden. – H. Maguire erläutert einen von ihm empfohlenen „Mittelweg“ des Verständnisses von Ekphrasen als wörtlich zu verstehende, „authentische“ Beschreibung oder als rhetorische Fiktion der Gärten. Er tut dies anhand von vier Beispielen der byzantinischen Gartenanlage (παράδεισος, κῆπος) – Philopation, Aretai, Mesokepion und Mangana – und vermag bemerkenswert viele Übereinstimmungen zwischen den Texten und dem heutigen Stadtbild von Istanbul zu indizieren, vor allem bei den Mangana, so dass er eine Lektüre auf zwei Ebenen empfiehlt (S. 264): Eine entspricht den „factual records of the lost physical landscapes“, die andere deckt die „changing mental landscapes of the Byzantine beholder“ auf.

Fieldwork Reports beschließen den Band: R. Ousterhout, Z. Ahunbay und M. Ahunbay berichten über „Study and Restoration of the Zeyrek Camii in Istanbul: First Report, 1997-98“, S. T. Stevens über die „Excavations of an Early Christian Pilgrimage Complex at Bir Ftouha (Carthage)“ und St. Westphalen über „The Byzantine Basilica at Priene“.

Johannes Koder

[5] Das im Peribolos zwischen Turm 4 und 5 gefundene Inschriftenfragment (S. 238 und Abb. 30) ist AYTOKPATΩP (nicht AUTOKPATOP) zu lesen.

Encyclopedia of Greece and the Hellenic Tradition. Editor Graham Speake. Vol. 1: A–K; Vol. 2: L–Z. London–Chicago, Fitzroy Dearborn Publishers 2000. XXXVII, 913 S.; XXXI S., S. 915–1861. 4°. ISBN 1-57958-141-2.

Zu den zahlreichen für unsere Disziplin in unterschiedlichem Ausmaß relevanten Enzyklopädien, die in den letzten Jahrzehnten entstanden sind, gesellt sich nun eine, die es sich zum Ziel gesetzt hat, Griechenland und das Griechentum von den ersten Anfängen bis

zur Gegenwart zu präsentieren. Der Begriff „Hellenische Tradition“ ist also durchaus eng gefasst; er meint nicht jenen Überlieferungsstrang, der die gesamte europäische Kulturentwicklung durchzieht und maßgeblich mit definiert, sondern beschränkt sich prinzipiell auf die griechischsprechende Welt. Diese Grenzziehung ist nicht ganz unproblematisch, und sie lässt sich auch nicht konsequent durchhalten, findet doch die politische, aber auch die kulturelle Entwicklung des Raumes, den man aus heutiger Sicht den griechischen nennen mag, durch all die Jahrhunderte weitestgehend unabhängig von Sprachgrenzen statt – auszunehmen ist lediglich die Literatur, die stärker als durch irgendwelche anderen Elemente durch die Sprache definiert ist. Die Gestalter des Werkes waren sich dieser Problematik selbstverständlich bewusst und haben versucht, eine gewisse Balance zu finden. Man huldigt unleugbar dem Philhellenismus, ist aber weit entfernt von aggressivem Nationalismus.

Die Auswahl der Lemmata ist immer eine delikate Sache, Herausgeber werden es diesbezüglich nie allen Lesern und Benützern recht machen können. Dennoch sei hier aus byzantinistischer Sicht einiges zu diesem Punkt angemerkt. Wenn unter den Historikern und Chronisten neben so bedeutenden Persönlichkeiten wie Prokopios von Kaisareia und Anna Komnene auch ein Kritobulos und ein Sphrantzes Platz gefunden haben, dann empfindet man das Fehlen eines Autors vom Rang des Niketas Choniates (übrigens auch das seines Bruders Michael, gerade im Hinblick auf „hellenic tradition“!) als befremdlich. Was die Dichtung betrifft, so war für einen Stern zweiter Ordnung wie Kassia Platz, nicht aber für Kosmas Melodos; auch Ioannes Mauropus und Manuel Philes hätten sich eine Berücksichtigung verdient. Angesichts dieser und anderer, teilweise unvermeidbarer Lücken ist es unverständlich, dass der Maler der Enkleistra des Neophytos mit einem eigenen Lemma „Apseudes, Theodore“ bedacht wird. Die byzantinischen Romane werden zuerst im Lemma „Novel, Ancient“ mit einer einzeiligen abfälligen Bemerkung abgetan, dann aber in einem ausführlichen Lemma „Romance, Byzantine“ eingehend behandelt. Wozu die Trennung?

Was die Qualität der Beiträge betrifft, so stehen einer großen Zahl ausgezeichneter, von kompetenten Fachleuten verfasster Artikel einige gegenüber, die einem solchen Anspruch nicht ganz genügen. „Archives“ enthält einige Missverständnisse und Lücken, wobei das Fehlen einer Erwähnung des Patriarchatsregisters besonders auffällt. „Poetry“ weist manche Ungenauigkeiten auf und wird dem Gegenstand nicht wirklich gerecht. „Renaissance, Palaiologan“ schreckt vor einer Reihe von Platitüden nicht zurück. „Prodromos, Theodore“ ist so sehr missglückt, dass man dem armen Poeten gewünscht hätte, ein eigenes Lemma wäre ihm erspart geblieben. Der Artikel ist voll von Fehlern und Ungereimtheiten und wurde offenbar in totaler Unkenntnis der Forschung eines ganzen Jahrhunderts verfasst. Dabei wäre es so einfach gewesen, sich durch einen Blick in das ODB über Gegenstand und Forschungslage zu informieren. Bezeichnenderweise besteht die Bibliographie aus drei für den Gegenstand unbrauchbaren Darstellungen der Geschichte der neugriechischen Literatur.

Die Literaturangaben sind überhaupt eine Schwachstelle mancher – beileibe nicht aller! – Artikel. Es war sicher richtig, bei einem Werk dieses Charakters auf die Nennung von Übersetzungen Wert zu legen. Es ist aber problematisch, wenn die Nennung der Editionen oft ganz unterbleibt und nur die Übersetzungen angegeben werden (diese werden dann manchmal irrtümlich als Editionen bezeichnet). Bei der Sekundärliteratur hat man offensichtlich das Schwergewicht auf Werke in englischer Sprache gelegt, ohne aber Werke in anderen Sprachen grundsätzlich auszuschließen. Hungers „Hochsprachliche profane Literatur“ etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, wird wiederholt zitiert. Da erstaunt es

dann etwas, dass man dieses Werk gerade bei dem ansonsten vorzüglichen Artikel „Rhetoric“ nicht angegeben findet.

Die „List of Entries“ (alphabetisch und thematisch) am Beginn beider Bände ist eine willkommene Orientierungshilfe. Noch mehr gilt dies für den reichhaltigen alphabetischen Index am Ende von Band 2, der es ermöglicht, die Erwähnungen einer großen Zahl von Namen und Sachen aufzufinden, unabhängig davon, ob ihnen ein eigenes Lemma gewidmet wurde oder nicht.

Das vorliegende Werk basiert somit nicht nur inhaltlich auf einer klaren Konzeption, es ist auch in der äußeren Gestaltung wohl durchdacht. Trotz gewisser Mängel im Einzelnen wird es sein Ziel, einem breiteren gebildeten Publikum die Summe all dessen, was man als griechisch bezeichnen kann, zu erschließen, sicherlich erreichen.

Wolfram Hörandner

Johannes Koder, Der Lebensraum der Byzantiner. Historisch-geographischer Abriß ihres mittelalterlichen Staates im östlichen Mittelmeerraum (*Byzantinische Geschichtsschreiber* 1N). Nachdruck mit bibliographischen Nachträgen. Wien, Fassbaender 2001. 222 S., 23 Abb. und eine Faltkarte als Beilage. ISBN 3-900538-70-0

Es handelt sich um den Nachdruck des 1984 erschienenen und seit langem vergriffenen Werkes von J. Koder mit dem Zusatz eines kurzen zweiten Vorwortes sowie einer erweiterten Bibliographie. Diese Nachträge – insgesamt machen sie 32 Seiten aus – enthalten überwiegend Publikationen, die nach 1984 erschienen sind, und reichen bis zum Jahr 2000. Im Gegensatz zum Literaturverzeichnis der ersten Auflage sind diese nicht alphabetisch, sondern thematisch, in 33 Abschnitte, welche der Struktur des Buches entsprechen, gegliedert. Somit kann der Leser rasch die neuen Informationen und den aktuellen Forschungsstand nachschlagen.

Über die Qualität des unveränderten Haupttextes braucht an dieser Stelle nichts hinzugefügt zu werden. Die Verbreitung, die das Buch gefunden hat und die letztendlich Grund für diesen Nachdruck war, spricht für sich.

Dionysios Ch. Stathakopoulos

Walter Berschin, Ελληνικά Γράμματα και Λατινικός Μεσαίωνας. Από τον Ιερώνυμο ως τον Νικόλαο Κουσάνο. Μετάφραση Δ.Ζ.Νικήτας. Thessaloniki, University Studio Press 1998. 519 S., 20 Taf., davon 2 in Farbe. ISBN 960-12-0696-5.

Die Übersetzung der grundlegenden Studie von W. Berschin zur griechischen Literatur im westlichen Mittelalter (vgl. etwa die Rezension von W. Lackner, *Südostforschungen* 42 [1983] 476–478) enthält gegenüber der deutschen Fassung des Jahres 1980 einige Zusätze des Autors (so etwa die Liste *De graecis nominibus* des Eucherius, S. 108, oder die Bemerkungen zur lateinischen Alexander- und Apollonios-Geschichte S. 137–138). Neu ist auch der Tafelteil, der vor allem Abbildungen zweisprachiger Handschriften beinhaltet.

Der Haupttext stellt über weite Teile eine solide Übersetzung ins Neugriechische dar. Jedoch: S. 23, Z. 3, fehlt nach „Robert Estienne“ ein ganzer Satz. „Wenn Severus' Buch …

nach Ägypten komme, …“, heißt nicht όταν το βιβλίο του … ήρθε στην Αίγυπτο (S. 106), sondern όταν έρθει. Das Wort „Kaisergedanke“ ist zugegebenermaßen schwer zu übersetzen. Η αυτοκρατορική σκέψη (S. 137) bedeutet aber, wenn ich's recht verstehe, der Gedanke des Kaisers (Genetivus subjectivus); ich schlage etwa η ιδέα της αυτοκρατορικής αρχής vor. Eine „Heroengestalt“ der Mythologie muß nicht immer eine heroische Gestalt sein (ηρωϊκή μορφή S. 137). Dagegen ist die „Heldendichtung“ durchaus ηρωϊκή ποίηση; das ηρωϊκή fehlt hier aber, was den Sinn verändert (a.O.). Dem Übersetzer war es ein besonderes Anliegen (vgl. das Vorwort S. 13), die zahllosen lateinischen Zitate des Originals in die neugriechische Version unter Beigabe einer Übersetzung zu übernehmen, was nicht immer glückte: S. 25 *apud Latinos* sollte im Neugr. mit σε, nicht από Λατίνους wiedergegeben werden; S. 28 *sis* nicht *is*. Probleme gibt es auch bei angeführten nichtgriechischen Titeln und Zitaten: S. 25 *Palaegraphia*. S. 27 quecque (anstatt grecque!). Bei den eingestreuten in Petit gedruckten Abschnitten – Exkurse oder Zitate, die als Motto dienen – werden noch schwerwiegendere Mängel offensichtlich: S. 29 „Wie man voi tausend jahren lernte und lernte“, was eigentlich heißen sollte: „Wie man vor tausend Jahren lehrte und lernte“. Die beigegebene Übersetzung erfolgte offensichtlich auf der Grundlage der bereits verstümmelten Wiedergabe des deutschen Werktitels, denn sie lautet: Πώς μελετούσαν ακατάπαυστα πριν από χίλια χρόνια anstelle von Πώς δίδασκαν και μελετούσαν πριν από χίλια χρόνια. Das Zitat von Rose, Anecdota t. 2, p. 167, geriet völlig daneben (S. 135): Αν από (sic!) ανέκαθεν για τους Ρωμαίους παραπέμπαμε από επιστημονικής σκοπιάς στους Έλληνες, στην περίπτωση ολόκληρης της επιστημονικής … λογοτεχνίας του 4ου έως 6ου αιώνα … πρέπει να ομολογήσουμε ότι όλη αυτή η λογοτεχνία ήταν … μεταφράσεις ελληνικών βιβλίων. Dieser Satz macht m.E. nicht einmal mehr einen falschen Sinn. Im Deutschen heißt es dagegen: „waren von jeher die Römer in wissenschaftlicher Hinsicht auf die Griechen angewiesen, so bestand geradezu die ganze wissenschaftliche … Litteratur des 4. bis 6. Jahrhunderts, … in Übertragung griechischer Bücher“. Ich schlage etwa folgende Übersetzung vor: Ενώ από επιστημονική άποψη οι Ρωμαίοι πάντα είχαν ανάγκη τους Έλληνες, σχεδόν ολόκληρη η επιστημονική γραμματεία του 4ου ώς 6ου αιώνα … αποτελείτο από μεταφράσεις ελληνικών βιβλίων. Λογοτεχνία halte ich hier für eine irreführende Wiedergabe des deutschen „Literatur“; es geht ja um Fachliteratur, medizinische und philosophische, die man im Neugriechischen nicht als λογοτεχνία bezeichnen kann. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß derartige Passagen – die eingestreuten längeren Zitate aus der deutschen Fachliteratur – nicht vom Übersetzer des Haupttextes stammen, der die deutsche Sprache durchaus versteht. Diese wenigen Bemerkungen genügen wohl, um deutlich zu machen, daß das Werk vor Drucklegung einer eingehenden Revision bedurft hätte.

Martin Hinterberger

Clavis Patrum Graecorum. Supplemetum cura et studio M. Geerard et J. Noret adiuvantibus F. Glorie et J. Desmet (*Corpus Christianorum. Clavis Patrum Graecorum*). Turnhout, Brepols 1998. XVIII, 516 S. ISBN 2-503-05061-1.

Es ist keinesfalls verwunderlich, daß in Zeiten einer extensiven wissenschaftlichen Publikationstätigkeit selbst so profunde Nachschlagewerke wie die *Clavis Patrum Graecorum* (CPG) relativ schnell veralten. Bekanntlich listet die zwischen den Jahren 1983 und 1987 erschienene CPG in chronologischer Folge das Oeuvre der gesamten griechischen Patristik auf und ermöglicht auf diese Weise einen raschen Überblick über Versionen,

Editionen und wichtige Sekundärliteratur zu den einzelnen Werken. Die fünf Bände der CPG geben dabei den Forschungsstand bis zum Jahr 1977 wieder. Das *Supplementum* bietet nun alle notwendigen bibliographischen Ergänzungen und Nachträge bis zum Erscheinungsjahr 1997, bisweilen aber auch ältere Literatur, die in den Hauptbänden übersehen wurde. Dabei folgt man der alten Nummerierung, so daß jedes behandelte Werk eindeutig verifizierbar bleibt.

Gerade im Falle von Autoren wie Athanasios v. Alexandria, Ephraem d. Syrer oder auch Severian v. Gabala hat sich – was Editionen oder auch konkrete Werkzuweisungen betrifft – in den vergangenen Jahren sehr viel getan, so daß die nun vorliegende Ergänzung der CPG als höchst willkommen gelten muß. Auch die von J. Mossay u.a. im Rahmen der *Sources chrétiennes* begonnenen Editionen der Homilien Gregors v. Nazianz sind nunmehr verzeichnet. Dazu kommen so mühevolle Durchsichten wie etwa die der fünfbändigen Genesis-Katene, die Françoise Petit vorgelegt hat.

Naturgemäß läßt sich die eine oder andere Lücke in solchen Nachschlagewerken nicht vermeiden, aber man kann den Bearbeitern attestieren, daß sie nichts Wichtiges übersehen haben. Gleichwohl wird auch das *Supplementum* in zehn oder zwanzig Jahren einer Ergänzung bedürfen, und es bleibt zu hoffen, daß dann die im Titel noch als *adiuvantes* ausgewiesenen Mitarbeiter dazu bereit sein werden, einen weiteren Band vorzulegen.

Lars Hoffmann

Lexikon der lateinischen Lehnwörter in den griechischsprachigen dokumentarischen Texten Ägyptens mit Berücksichtigung koptischer Quellen [Lex. Lat. Lehn.]. Faszikel II [Beta-Delta], erstellt von Irene-Maria Cervenka-Ehrenstrasser unter Mitarbeit von Johannes Diethart (*Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek <Papyrus Erherzog Rainer>*, Neue Serie, 27. Folge <MPER XXVII>, Band 2). Purkersdorf, Brüder Hollinek 2000. XXI S., S.133-276. ISBN 3-85119-279-6.

Auch im vorliegenden zweiten Faszikel des Lex. Lat. Lehn. mit den Buchstaben β, γ, δ ist alles reichlich von dem vorhanden, was ich in *JÖB* 48 (1998) 324-326 anmerken zu dürfen oder zu müssen meinte: die „raumausgreifende Großzügigkeit", die ausformulierten Kommentare, die tadelnden Ausrufezeichen, vor allem aber die Beleggenauigkeit und wissenschaftliche Zuverlässigkeit der Angaben zur umfangreichen Sekundärliteratur. J.-M. Cervenka-Ehrenstrasser und ihr „hochqualifizierter Mitarbeiter- und Beraterstab" schöpfen wirklich aus dem Vollen.

Die Druckerei und das Motto haben gewechselt. Von Goethe in Faszikel 1 zu S. Johnson aus dem 18. Jahrhundert: „Wörterbücher sind wie Uhren ... kann man nicht erwarten, daß sie ganz genau geht."

Auch hier weiten sich einzelne Lemmata zu Sonderstudien aus: s.v. βουκινάτωρ erfährt man, daß *bucina* gar kein schneckenförmiges Horn war, sondern sich von der *tuba* nur durch den Klang, nicht aber durch die äußere Gestalt unterschied.

Wahre Fundgruben sind die Kommentare zu βανιάτωρ, βασκαύλης, βεβράινος, βερεδάριος, βίρρος, βουρδών, βρακίν, βραχιάλιον, γουνάριος, δελματικομαφόρτης, δηπουτᾶτος, δίλωρος.

Es kann hier nicht der Ort sein, die wissenschaftliche Auseinandersetzung zu einzelnen Lemmata zu führen. Es versteht sich von selbst, daß zu vielen Einzelfragen bei einer so hervorragenden Aufbereitung des Materials die Diskussion jetzt neu beginnen kann.

Ich möchte es bei einigen Hinweisen belassen:

Ein *vilarikós* kann kaum mit lateinisch *villaris* zusammenhängen, solange βηλάριν (in den Papp. noch οὐηλάριν geschrieben und von *velum* abzuleiten) so stark verbreitet war. Auch sind die βηλαρικὰς κεντούκλας im Ptochoprodromos (nicht κύραδες und κεντέκλας, sondern κυράδες und κεντούκλας; meist wird heute nicht mehr nach der Ausgabe Hesseling-Pernot zitiert) als eher grobgewebte Stoffe zu verstehen, wobei κεντούκλα sich auf die Webart und βηλαρικός auf den Stoff beziehen.

Nachdem einige Akzentfragen jetzt nach der Einführung der „lex Clarysse" (nach J. Kramer, *ZPE* 123 [1998] 129ff.) besser gelöst sind, ist deren Anwendung z.B. auch bei βλαττίν, βατέλλα und δομέστικος angebracht.

Alle Bedeutungen und Ableitungen zu βουκία bzw. βουκίν sind, wie a.O. richtig angegeben, von *bucca*, nicht von *buccella* o. dgl. herzuleiten und haben mit βουκελλᾶτον (<buccella) auch semantisch keinen Bezug. Die „Zwieback-Bodygards" *buccellarii* mit späterem eigenen Thema haben sich mit ihrem Spitznamen erhalten, während Wörter wie βουκᾶς u. dgl. eher darauf hinzudeuten scheinen, daß hier ein Bäcker gemeint ist, der sich auf „Brotsnacks" spezialisiert hat; Zwieback war ja zunächst nichts anderes als Altbrot, das, in kleine Stücke wie „Bissen" geschnitten, noch einmal in den Backofen kam und danach unbegrenzt haltbar war. Beim Verzehr war es gut, wenn man es in Wein (βουκάκρατον) (noch besser in *melicratum*) oder Wasser tunken und es damit aufweichen konnte. Bekanntlich war ja auch ψωμίν ursprünglich ein „Stück" Brot.

Das Lex. Lat. Lehn. hat schon seinen festen Platz in der modernen Papyruslexikographie gefunden und hat sich auch im zweiten Faszikel voll bewährt. Es wäre zu wünschen, daß der Vierjahresrhythmus des Erscheinens vielleicht „a bisserl" verkürzt werden könnte.

Hans Eideneier

Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium. Papers read at a colloquium held at the Swedish Research Institute in Istanbul, 31 May – 5 June 1992. Ed. by Lennart Rydén and Jan Olof Rosenqvist (*Swedish Research Institute in Istanbul. Transactions* 4). Stockholm 1993. 173 S. ISBN 91-86884-05-0.

Der vorliegende Band vereint 15 Beiträge vorwiegend nordeuropäischer Kulturwissenschaftler zur Thematik des Übergangs vom spätantik-römischen zum mittelalterlich-byzantinischen Reich. Der erste Beitrag von Hugo Montgomery (The Parting of the Ways. Byzantium and Italy in the Fifth Century, S. 11–19) läßt ein wenig die „Sommerfrische" erkennen, die einer nordeuropäischen Kongreßgesellschaft durchaus vergönnt sei. Am Beispiel von Italien beschäftigt sich der Autor mit der Frage, warum der lateinische Westen überrannt wurde, während sich der griechischsprachige Osten behaupten konnte, und referiert dabei altbekannte Fakten wie die Aufwertung einzelner römischer Provinzen gegenüber dem italischen Kerngebiet oder nennt die Größe des Reichs, das nicht mehr von nur einem Zentrum aus regiert werden konnte. Dazu kommen allgemeine politische „Rundumschläge" zu den Perserkriegen oder den Auseinandersetzungen mit den germanischen Stämmen bis hin zu einem Ausblick auf das Kirchenschisma zwischen Ost und West aus dem Jahr 1054. Im wesentlichen gibt M. jedoch (mitsamt der erwähnten Sekundärliteratur!) nur A. Demandt, Die Spätantike (München 1989), wieder, so daß man dem Leser nur empfehlen kann, sich von vornherein mit dieser qualitätvollen Darstellung aus dem

HdAW zu beschäftigen. Bo UTAS (Byzantium seen from Sasanian Iran, S. 21–30) beklagt in ihrem Beitrag den Mangel iranischer Quellen für die Beziehungen zum römischen, respektive byzantinischen Reich. Nach einführenden Bemerkungen nennt sie einige wohlvertraute Berührungspunkte zwischen den beiden Machtblöcken Rom und Persien wie etwa den Seidenhandel, erwähnt die Kulturvermittlung von Indien nach Byzanz (Barlaam und Joasaph, Kalilah wa Dimnah) oder auch die Rolle des sasanidischen Reichs als Rückzugsgebiet für die Nestorianer. Im großen und ganzen aber seien beide Kulturen so verschieden, daß man sich im wesentlichen nur gegenseitig beobachtet habe. Als erheblich qualitätvoller und sehr gut dokumentiert entpuppt sich der Aufsatz von Jan RETSÖ (The Road to Yarmuk. The Arabs and the Fall of the Roman Power in the Middle East, S. 31–41). Er geht von der Feststellung aus, daß der Arabersturm des 7. Jhs. nicht aus dem Nichts heraus entstanden sein könne, sondern daß sich schon in der Zeit ab dem 4. Jh. auf der arabischen Halbinsel eine gewisse Machtkonzentration abgezeichnet habe. Römer und Byzantiner mußten Interesse an dieser Region haben, da sich so nämlich die Kontrolle des Fernhandels mit Indien durch die Parther bzw. Perser umgehen ließ. Aufgrund der klimatischen Bedingungen scheiterten aber alle Eroberungsversuche durch Römer und Parther, so daß sich ab dem 4. Jh. im Süden der Halbinsel das „Reich der Himyariten" etablieren konnte. Diese Stämmeallianz wurde jedoch mit Hilfe der Äthiopier im 6. Jh. zerschlagen. Das Machtvakuum der folgenden 100 Jahre konnte Mohammed nutzen, der um 600 eine Art Stadtstaat in Medina errichtete, um von dieser Kernzelle aus die arabischen Stämme für die weiteren Eroberungszüge bis zur Schlacht am Yarmuk zu vereinen. Die Expansion schritt bis zum Jahr 750 weiter, als man sich – und hier wird der Autor leider unhistorisch – für die „Rückkehr in die Zelte" entschieden habe. Eine Art thematische Bestandsaufnahme bietet Rostislav HOTHRA (Byzantine Egypt. Cultures in Collision, S. 43-56). Das Gegensatzpaar von Tod und Leben, das die altägyptische Kultur weitgehend geprägt habe, hätte ohne Schwierigkeiten in das christliche Ägypten transferiert werden können. Im Widerspruch zum Titel könne man also nicht von einer „Kollision" der Kulturen sprechen. Die Bedeutung Ägyptens für das Möchtum wird herausgestrichen, durch das die Region zu einem dem Jordantal vergleichbaren Pilgerziel wurde. Religiöse Streitigkeiten hätten die Eroberung ermöglicht, da sich die Bevölkerung nicht gegen das relativ kleine Expeditionsheer der Araber von 12.000 Mann zu Wehr setzte. Eine historisch nachvollziehbare Erklärung für diesen Umstand sucht man bei H. aber vergebens. Die religiösen Auseinandersetzungen zwischen Monophysiten und der byzantinischen Orthodoxie greift danach Witold WITAKOWSKI auf (Syrian Monophysite Propaganda in the Fifth to Seventh Centuries, S. 57–66). Der Verfasser will den Umschwung der Syrer von der byzantinischen Reichskirche zum Monophysitismus während der ersten 100 Jahre nach dem Konzil von Chalkedon (451) erklären. Dies sei auf eine bewußte Propaganda der führenden syrischen Familien zurückzuführen, die auf diese Weise eine Loslösung von der staatlichen und kirchlichen Zentralverwaltung in Konstantinopel angestrebt hätten. Diese de facto nicht verifizierbare These versucht W. mit Textbeispielen zu untermauern – was ihm aber letztlich nicht gelingt. Ansonsten hätte sich eine echte „Propagandaschrift" theologischen Inhalts finden lassen müssen. Der Beitrag von Anders HULTGÅRD (Armenia in Change and Crisis: The Byzantine Impact, S. 67–74) bietet wiederum keinen neuen Diskussionsansatz, da nur die hinreichend bekannte historische Entwicklung Armeniens zwischen Byzantinern und Persern bzw. Arabern bis zum 7. Jh. dargelegt wird. Auch die Christianisierung Armeniens hätte kein weiteres Mal beschrieben werden müssen. Wichtiger ist dagegen der Aufsatz von Siri SANDE (The Icon and Its Origin in Graeco-Roman Portraits, S. 75–84), der auf E. KITZINGER, The Cult of Images before Iconoclasm (*DOP* 8, 1954) basiert und auch die

reichhaltige Sekundärliteratur zum Thema aus dem Bereich der Klass. Archäologie berücksichtigt. Zwei Funktionen des antiken Porträts seien in der Ikone zusammengefaßt, nämlich die Wunderkraft und Unberührbarkeit des Herrscherbildes sowie die Möglichkeit der *intercessio* des (dargestellten) Patrons bzw. Fürsprechers vor Gericht. Gleichwohl kam das künstlerische Porträt außer Mode und wurde mehr und mehr von der typisierten Heiligenikone verdrängt, neben der es offenbar keine Bilder von Privatpersonen geben durfte. Inwieweit jedoch persönliche Merkmale in die Darstellung etwa eines Heiligen mit eingeflossen sind, wird im Beitrag leider nicht erörtert. Der plastischen Kunst wandte sich Bente KILLERICH zu (Sculpture in the Round in the Early Byzantine Period: Cple and the East, S. 85–97). Zwei Studien von C. Mango bzw. R. H. W. Stichel werden ausgewertet, wobei das theodosianische Verbot aus dem Jahr 450, Plastiken herzustellen, natürlich einen entscheidenden Einschnitt bedeutet. „Ausläufer" dieser Kunst lassen sich aber noch bis ins 7. Jh. hinein belegen. Da Plastiken über heidnische Kulte sowie ihnen angedachte magische Kräfte negativ belegt waren, erklärt sich ein solches Verbot auch ohne weiteres. K. weist aber zurecht auf den freieren Umgang mit diesen Kunstwerken in der konstantinischen Zeit hin, als Skulpturen zum Schmuck der neuen Hauptstadt aus verschiedenen Reichsteilen importiert wurden. Die Funktion dieser Kunstform ging in der Folgezeit mehr und mehr auf die Ikone über. An diese Ausführungen knüpft Øystein HJORT (Augustus Christianus – Livia Christiana: Sphragis and Roman Portrait Sculpture, S. 99–112) an. Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist eine kleine Gruppe von fünf römischen Kaiserportraits, die nachträglich mit einem Kreuz „christianisiert" wurden, wobei das Kreuz als Sigle für die Zugehörigkeit zum Christentum zu werten sei (vgl. das X für den Mithras-Kult u.a.m.). Die antiken Figuren als Platzhalter des konkret Dargestellten galten als dämonisch, wobei das Kreuz in seiner apotropäischen Funktion diese Kräfte neutralisieren konnte. Als Beleg für solche Anschauungen kann eine Stelle aus dem apokryphen Ps.-Matthäus gelten, wo von ägyptischen Götterstatuen berichtet wird, die beim Anblick des kleinen Jesus zersprungen seien. Diese interessante These läßt sich aber aufgrund der wenigen erhaltenen Zeugnisse kaum durchhalten, und vielleicht hat man durch das Kreuz bestimmte Statuen oder Porträtplastiken einfach nur vor ihrer Zerstörung retten wollen. Einen archäologischen und topographischen Aufriß zum frühbyzantinischen Thessaloniki bietet Hjalmar TORP (Thessalonique paléochrétienne. Une esquisse, S. 113–132). Grundlage für ihn ist die fundamentale Studie von J.-M. Spieser zum Thema aus dem Jahr 1984, die nun mit neuen Erkenntnissen ergänzt wird. Im Gegensatz zu Konstantinopel wurde Thessaloniki – was primär natürlich mit der größeren Bedeutung der Stadt im Vergleich zum antiken Byzantion zusammenhängt! – nicht neu konzipiert, sondern neue Gebäude wie Kirchen wurden ihrerseits auf Fundamenten von Vorgängerbauten errichtet. Gewisse Überlegungen einer Stadtsymmetrie, etwa bei der Neuanlage von Straßen, wurden in diese Planungen aber einbezogen. Hervorzuheben ist unbedingt der Beitrag von Lennart RYDÉN (Gaza, Emesa and Constantinople. Late Ancient Cities in the Light of Hagiography, S. 133–144). Als ausgewiesener Kenner der byzantinischen Hagiographie vergleicht R. anhand der Viten des Bischofs Porphyrios, des Symeon Salos sowie der Miracula Sancti Artemii das städtische Leben in den drei genannten Metropolen, um auf diese Weise die Entwicklung von der spätantiken zur mittelalterlich-byzantinischen Stadt nachzuzeichnen. Nachdem das nur zum Teil christianisierte Gaza des Porphyrios den klassisch-hellenistischen Traditionen verhaftet bleibt, läßt sich aus der Vita des Symeon für Emesa im 6. Jh. das Bild einer sehr lebendigen christlichen Stadt gewinnen, die sich jedoch durchaus den antiken Lebensfreuden hingibt. Im Konstantinopel der zweiten Hälfte des 7. Jhs., von der die Miracula berichten, läßt sich jedoch schon die christlich-monastische, auf größere

Ernsthaftigkeit ausgerichtete Adaptation des antiken Stadtlebens festmachen. Der Beitrag R.s kann somit als gutes Beispiel dafür dienen, welche Schätze für die Kenntnis des byz. Alltagslebens in hagiographischen Quellen noch verborgen liegen. Einen ähnlichen Ausgangspunkt nimmt Jan Olof ROSENQVIST (Asia Minor on the Threshold of the Middle Ages: Hagiographical Glimpses from Lycia and Galatia, S. 145–156), der Gemeinsamkeiten und Differenzen der Viten des Theodoros v. Sykeon und des Nikolaos v. Sion herausarbeitet. Gemeinsam ist beiden Texten, daß sie formal und inhaltlich noch nicht als Zeugnisse der mittelbyzantinischen Hagiographie angesehen werden dürfen. Während in der Vita des Theodoros eher das urbane Leben Konstantinopels eine Rolle spielt, gibt die des Nikolaos, für den sich kein engerer Kontakt mit der byzantinischen Hauptstadt ausmachen läßt, eher Probleme des Alltagslebens in der agrarisch dominierten Provinz wieder. Weit weniger zielführend ist wiederum der Beitrag von Gunnar af HÄLLSTRÖM (The Duties of an Emperor According to Justinian I, S. 157–162), der bekannte Thesen – etwa von H. Hunger – wiederholt, um Funktion und Selbstbild des Herrschers darzustellen. Vergeblich sucht man bei H. einen Hinweis auf den *Fürstenpiegel* des Agapetos Diakonos oder etwa auf G. PRINZING, Das Bild Justinians I. in der Überlieferung der Byzantiner vom 7.–15. Jh. (in: *Fontes Minores* VII [1986] 1–99), wobei sich letzterer auch dezidiert zu dem von H. behandelten Thema äußert. Übergangen werden kann an dieser Stelle ferner der allzu knappe Werkstattbericht von Albrecht BERGER (S. 163–165), der seine wiederholt auch anderenorts vorgetragenen Thesen zur frühbyzantinischen Stadtplanung hier nur anreißt und auf die Folgepublikation in den *Istanbuler Mitteilungen* des Jahres 1994 verweist. Einen versöhnlichen Abschluß setzt Per Jonas NORDHAGEN (The Mosaics of the Great Palace of Constantinople: A Note on an Archaeological Puzzle, S. 167–171), der die Datierungen der Fußbodenmosaiken im Großen Palast von ihrer ersten Entdeckung bis zum Forschungsstand des Jahres 1993 zusammenfaßt. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß die neuen Untersuchungen von W. Jobst und H. Vetters die Frühdatierung der Mosaiken ins späte 5. Jh. unterstützen, wie sie von den ersten Ausgräbern bereits 1947 vorgenommen wurde. Die verschiedenen Datierungsmodelle, die von einem Vergleich mit architektonischen Elementen ausgingen, seien somit „überholt". Gleichwohl sollte N.s Hinweis darauf Beachtung finden, daß sich die unterschiedlichen Methoden der von der konkreten Fundsituation geprägten Archäologie und der eher hermeneutisch ausgerichteten Kunst- und Architekturgeschichte, die im vorliegenden Fall zu den großen Differenzen in der Datierung geführt hatten, nicht notwendigerweise ausschließen müssen – womit er die in den entsprechenden Fachdisziplinen durchaus aktuelle Kontroverse zwischen „Survey und Kunstgeschichte" aufgreift. Was den gesamten Band betrifft, ergibt sich somit ein sehr disparates Bild von qualitativ sehr unterschiedlichen Beiträgen, von denen leider nur ein Teil den strengeren Ansprüchen von Wissenschaftlichkeit genügt.

Lars Hoffmann

Church and People in Byzantium. Society for the Promotion of Byzantine Studies, Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Manchester 1986. Ed. by Rosemary MORRIS. Birmingham, Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, University of Birmingham 1990. X, 286 S.

In Fortsetzung zu früheren Symposien der *Society for the Promotion of Byzantine Studies* zu religiösen Themen war das 1986 in Manchester vom 22.–24. März abgehaltene Syposium den Erfahrungen byzantinischer Gläubiger im Kontakt mit ihrer Kirche, mit Liturgie, Musik, den Gebäuden, den heiligen Objekten und der Kunst gewidmet; dazu trat die Behandlung kirchenrechtlicher und kirchenorganisatorischer Belange. Die Herausgeberin beschrieb in einer Einleitung den Verlauf der Tagung, zumal einige Referate an anderer Stelle zur Publikation kamen.

Drei Beiträge sind unter dem Thema „Teaching the Faith" zusammengefaßt. Bischof KALLISTOS von Dioklea wählte als Thema seines Referates „The Meaning of the Divine Liturgy for the Byzantine Worshipper". Ausgehend vom Ausspruch über das letztgültige Mysterium, dem nichts hinzugefügt werden kann, von Nikolaos Kabasilas (ca. 1322–ca. 1391), untersucht der Autor die Wirkung der Liturgie auf die einfachen Gläubigen. Motive sind das Erlebnis des Himmels auf Erden, das gemeinsame Opfer der sichtbaren und unsichtbaren Glieder der Kirche, die dramatischen Aspekte der eucharistischen Feier und die Ausstattung der Kirche selbst. Die „schrecklichen Mysterien" vermitteln dennoch ein Gefühl der Heimatlichkeit, ebenso der Gegenwart Christi als des wahren Zelebranten, zumal die Eucharistie symbolisch die Stationen des Lebens Christi veranschaulicht. Nur die Abnahme der Häufigkeit des Kommunionempfanges verminderte den gemeinschaftlichen Charakter der Liturgie. – Mary B. CUNNINGHAM referiert über „Preaching and the Community". Sie legt den Schwerpunkt auf die Predigt als Unterrichtsmethode, speziell im 4.–9. Jahrhundert. So untersucht sie Ort und Zeitpunkt der Predigt (in der Liturgie oder den kanonischen Tageszeiten), den Charakter der Predigt (Evangelisierung, Exegese, Prophetie), den Stil (Ideal der *apheleia*, der Einfachheit) und die Zuhörerschaft. Der Wechsel von der Predigt in der Liturgie zu jener während der kanonischen Tageszeiten scheint im 7./8. Jahrhundert vollzogen worden zu sein. Weitere Aspekte der Untersuchung sind Unterschiede der Predigten über Maria und die Heiligen, die Zunahme der Länge der Homilien, die Überlieferungsgeschichte des homiletischen Corpus wie auch das Verhältnis der Verlesung älterer Predigten und neuer, spontan gehaltener Homilien. Postuliert wird, daß das einfache Volk so weit mit liturgischer und biblischer Sprache vertraut war, um den Predigten halbwegs folgen zu können. Da die Rolle des gesprochenen Wortes sehr hoch bewertet werden muß, steht auch zu erwarten, daß nur ein kleiner Teil der tatsächlich gehaltenen Homilien auf uns gekommen ist. – Jørgen RAASTED beschäftigt sich mit „Byzantine Liturgical Music and its Meaning for the Byzantine Worshipper". Die Überlieferung von Musikhandschriften beginnt mit dem 9./10. Jahrhundert; Drucke setzen gar erst mit 1820 ein. Einleuchtend ist die Festellung, daß jede Reform der Notation indirekt auf das frühere Fehlen jeweiliger Präzision hinweist. Schwierigkeiten bestehen darin, daß der byzantiniche Gesang der letzten tausend Jahre ein Zwischenspiel zwischen geschriebenen und mündlichen Elementen war. Musikhandschriften waren also Quellen, nicht Unterlagen für die Ausführung des Gesanges; dies impliziert eine gewisse Freiheit des Sängers. Der Autor analysiert zuletzt Prinzipien der Komposition liturgischer Gesänge; Beispiele erläutern das Gesagte.

Aus dem Bereich „Law and Morality" stammen zwei Referate. Ruth MACRIDES widmet sich dem Thema „Nomos and Kanon on Paper and in Court". Die Untersuchung des Verhältnisses zwischen zivilem und kanonischem Recht soll Licht auf den Einfluß der Kirche auf die Gesellschaft werfen. Einmalig, aber erfolglos war der Versuch der Eisagoge (Epanagoge) des Photios zur Etablierung einer Zweigewaltenlehre. Die Rolle des Kaisers in der Kirche war zwar nicht exakt definiert, kann aber aus Termini byzantinischer Quellen, die die Kaisermacht rechtfertigen, beleuchtet werden. Untersucht werden Begriffe wie *epistemonarches*. Justinians Erklärung der Kanones der Konzilien als Reichsrecht wird von der Autorin dahingehend interpretiert, daß der Kaiser damit seine universelle Legislato-

rengewalt auch auf das Kirchenrecht ausdehnte. Der Schritt von Sammlungen kaiserlicher und kirchlicher Gesetze zu den späteren Nomokanones war dann auch bald vollzogen. Die Autorin analysiert die Bedeutung kirchlicher Titel wie *nomophylax*, *protekdikos*, *chartophylax*, *dikaiophylax*, *hypatos ton philosophon*, *maistor ton rhetoron* und auch die Rolle gemischter Gerichtshöfe. Untersucht wird die kanonistische Exegese des 12. Jahrhunderts, näherhin die Arbeiten von Aristenos, Zonaras und Balsamon.– Patricia KARLIN-HAYTER schreibt über „Indissolubility and the ‚Greater Evil'. Three Thirteenth-Century Byzantine Divorce Cases". Untersucht werden Ehescheidungsfälle vor Erzbischof Demetrios Chomatianos von Ohrid; nicht zuletzt wird die unterschiedliche Praxis der westlichen und östlichen Kirche gegenüber dem Problem der Scheidung transparent.

Aus dem Sektor „Church Administration" stammen zwei Aufsätze. Michel KAPLAN analysiert „L'église byzantine des VI[e]–XI[e] siècles: terres et paysans". Zentrales Thema ist die Rolle der Kirche auf dem Lande, im bäuerlichen Ambiente, auf privatem Grundbesitz, ferner die Rolle der Klöster, ihre wirtschaftlichen Angelegenheiten und die Rolle des ländlichen Klerus. – Margaret MULLETT beschäftigt sich mit „Patronage in Action: The Problems of an Eleventh-Century Bishop". Analysiert werden Probleme des Erzbischofs Theophylaktos von Ochrid mit dem Dorf Ekklesiai am Vardar und damit verbundene Aspekte der Patronats.

Judith HERRIN eröffnet die Sektion „The Public Life of the Church" mit dem Referat „Ideals of Charity, Reality of Welfare. The Philanthropic Activity of the Byzantine Church". Schwerpunkte sind der Mechanismus der Verwaltung karitativer Tätigkeit und die zugrundeliegende Theorie der „Guten Werke". – Paul MAGDALINO berichtet über „Church, Bath and Diakonia in Medieval Constantinople". Dahinter steht der Konflikt zwischen Christentum und antiker Zivilisation; doch zeigt der Autor, daß dennoch Kirche und Badekultur kompatibel blieben, mochte auch immer wieder ungepflegtes Aussehen (*alusia*) als asketisches Ideal hingestellt werden. Dennoch war ein Rückgang antiker Badekultur unvermeidlich. Selbst in den Bädern der Diakoniai wurde penibel zwischen dem heiligen *lousma* und dem *loutron* unterschieden.

Der letzte Abschnitt des Sammelbandes steht unter dem Thema „Churches and their Contents". Thomas F. MATHEWS referiert über „The Transformation Symbolism in Byzantine Architecture and the Meaning of the Pantokrator in the Dome". Der Symbolismus der Kirchenkuppel wird eingehend analysiert; die Rolle des Pantokratorbildes in der Kuppel wird mit der indischen Mandala verglichen und die Idee der Vereinigung der Kirche mit Christus in der Liturgie in den Mittelpunkt gestellt. – Vera ZALESSKAYA beschäftigt sich mit „Byzantine White-Clay Painted Bowls and Cylix-Type Cups" und gibt damit einen Beitrag zur Rolle liturgischer Gefäße. – Rowena LOVERANCE berichtet über „Early Byzantine Marble Church Furnishing: some examples from the episcopal basilica of Kourion in Cyprus". – Marlia MUNDELL MANGO orientiert über „The Uses of Liturgical Silver, 4[th] to 7[th] Centuries". – Zuletzt macht John LOWDEN aufmerksam auf „Luxury and Liturgy: the Functions of Books". Die Rolle der Euangelia und anderer liturgischer Bücher wird analysiert, ebenso wird die Frage aufgeworfen, inwieweit die verschiedenartige künstlerische Ausstattung der Bücher mit ihrer jeweiligen Funktion im kirchlichen Leben zusammenhängt.

Otto Mazal

Studies in Byzantine Sigillography 6. Edited by Nicolas OIKONOMIDES. Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1999. 216 S. ISSN 1097-4806.

Der vorliegende Band beinhaltet die restlichen sigillographischen Beiträge des 19. Internationalen Byzantinistenkongresses in Kopenhagen, eine umfangreiche Liste mit sigillographischen Publikationen aus der Zeitspanne 1991-1996 sowie eine Auslese byzantinischer Siegel aus Auktionskatalogen der gleichen Zeit.

J.-CL. CHEYNET setzt sich anhand einiger Siegel von ὁρρειάριοι mit der Getreideversorgung von Konstantinopel im 10. und 11. Jh. auseinander. Er bietet eingangs einen nützlichen Überblick zur betreffenden Thematik ab der Zeit des Herakleios, und schließt seine Studie mit der Präsentation bzw. Veröffentlichung aller Horreiarioi-Siegel des 10. und 11. Jh. (Un aspect du ravitaillement de Constantinople aux Xe/XIe siècles d'après quelques sceaux d'horreiarioi, S. 1–26). Die Auflösung ΓΕΝΙΜΑΤ (S. 21f.) mit γενν(η)ματ(ᾶς) ist durchaus gerechtfertigt, weil sich in der spätbyzantinischen Zeit (und auch im Neugriechischen) Gennematas als Familiennamen findet, der auf einen „Beruf", der mit dem Getreide (γεννήματα) zu tun hat, zurückzuführen ist. Eine Ableitung von γεννηματικός, was soviel wie „die Feldfrüchte (Ernte) betreffend" bedeutet, wäre weniger wahrscheinlich (vgl. *LBG* I 313).

Der Beitrag von W. SEIBT (Siegel als Quelle für Slawenarchonten in Griechenland, S. 27–36) erhellt die Rolle und Funktion der Slawenarchonten (ab dem 8. Jh.) im griechischen Siedlungsraum. Die betreffenden Ergebnisse resultieren vorwiegend aus unveröffentlichten Bleisiegeln, aber auch aus bekanntem Material, das bisher fehlerhaft bzw. unvollständig ediert worden war. Das Paradebeispiel ist wohl der Siegelring (Abbildung hätte von höherer Qualität sein können) des Nebulos (S. 27f.), des Kommandanten der slawischen Truppen unter Justinian II. Im Rahmen der Slawenarchonten in Nordgriechenland wollen wir auf ein jüngst aufgetauchtes Siegel aufmerksam machen, das den einzigen bisher greifbaren ἄρχων Δρουγουβιτῶν erwähnt (1. Hälfte 9. Jh.): Er hieß mit Vornamen Petros und hatte den Rangtitel eines β. σπαθάριος.

N. OIKONOMIDES (On Sigillographic Epigraphy, S. 37–42) befaßt sich mit dem Erscheinungsbild der Siegel und den daraus resultierenden Konsequenzen für ihre Datierung. Er betont z.B. mit Recht, daß in entlegenen Regionen des Reiches hergestellte Bulloteria für eine längere Zeit durchaus ältere bzw. aus der Mode geratene stilistische Elemente sowie Buchstabenformen gebrauchen konnten und somit die Datierung erschweren. Ähnliches gilt auch für jene Stempel, die als „result of sheer necessity" entstanden sind und gelegentlich auch einen auffallend provinziellen Stil haben können.

Neue Funde aus Sudak (Σουγδαία) werden durch V. ŠANDROVSKAJA (Das Siegel eines χαλκοπράτης aus Sudak, S. 43–46) und L. STEPANOVA (New Seals from Sudak, S. 47–58) bekannt gemacht. Ioannes ταβουλάριος (S. 50, Nr. 3) und der ὕπατος (S. 52, Nr. 10) gehören sicher ins 8. Jh. Zum Siegel des Niketas Piperis (S. 57, Nr. 22) existiert auch ein Parallelstück in Dumbarton Oaks (D.O. Neg.-Nr. 60.10.12-3101), das die Ergänzungen stützt.

Bisher unbekannte Siegel aus staatlichen Archiven und Museen Ungarns (überwiegend aus Budapest) werden von CH. CHOTZAKOGLOU (Byzantinische Bleisiegel aus Ungarn) nach dem Prinzip der möglichst genauen Datierung veröffentlicht und ausführlich kommentiert, darunter eine Fälschung (S. 67, Nr. 9) und eine Metallkopie (S. 68, Nr. 10).

Die Angaben des zweiten Teils des Bandes, der der Bibliographie und Auktionkatalogen 1991–1996 gewidmet ist, konnte unsererseits nur zum Teil verifiziert werden, einerseits weil viele Publikationen Mängel bezüglich der qualitativen Reproduktion der Siegel auf-

wiesen, und andereseits, weil bei mehreren russischen Veröffentlichungen das Material nur partiell bzw. nur die Av.-Seite abgebildet ist. Fragliche und unklare Lesungen hätten allgemein vor der Aufnahme in den Katalog erneut überprüft bzw. kontrolliert werden sollen.

Folgende Ergänzungen bzw. Lesungsvorschläge seien angebracht:

S. 73, Nr. 15: Die Kombination στρατηλάτης und πρωτεύων ist sehr suspekt.

S. 74, Nr. 10: Av.: Als Alternative wäre Σαμψών denkbar. Das Monogramm auf dem Rv. besteht aus den Elementen A, Θ, K, N, O, P, C, V, was die Lesung Ἀθανασίου σκρινιαρίου anbietet.

S. 76, Nr. 13: Als Auflösungen bieten sich zusätzlich Ἀταρβ(ί)ου, Βαρβάτου und Ὀρβάτου an.

Nr. 14: Vielleicht auch Βιταλίου.

S. 77: Eher Δελματίου (A, Δ, E, Λ, M, O, T, V).

S. 85, Nr. 12: Eher Χασάνη.

S. 87: Die Person hieß mit Familiennamen Κεγένης. Vgl. S. 151 und W. Seibt – M. L. Zarnitz, Das byzantinische Bleisiegel als Kunstwerk. Wien 1999, 3.2.9 (nach Nummern zitiert).

S. 92, Nr. 10: Als Verb würde man δίδου bzw. δίδοις oder νέμοις erwarten.

S. 98 (zu C.B. Rose): Vgl. Seibt – Zarnitz 3.2.8.

S. 103, Nr. 124: Vgl. auch Ch. Pennas, Αδημοσίευτα βυζαντινά μολυβδόβουλλα του Βυζαντινού Μουσείου. *DChAE* 20 (1998) 287, Nr. 7, 8, wobei letzteres Stück sicher eine Metallkopie ist.

Nr. 125: Vgl. E. McGeer – J. Nesbitt – N. Oikonomides, Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. IV. Washington, D.C., Dumbarton Oaks 2001, 1.21 (nach Nummern zitiert). (Konstantinos Monomachos πρωτοσπαθάριος καὶ πρωτονοτάριος Βουκελλαρίων) und Seibt – Zarnitz 1.2.9 (Konstantinos Monomachos πρωτοσπαθάριος καὶ λογοθέτης τῶν ἀγελῶν).

S. 104, Nr. 140: Gestützt auf ein Parallelstück ist als Amtsbereich τῶν Ἀνατολικῶν zu ergänzen.

Nr. 151: Stephanos war Metropolit von Philippoi. Davon mehrere Metallkopien. Vgl. V. Laurent, Le corpus des sceaux de l'empire byzantin. Tome V/1. L'église. Paris 1963, 713 (nach Nummern zitiert) und J. Touratsoglou, Les sceaux byzantins en plomb de la collection M. Ritsos. *Byzantina* 5 (1973) 277. Die Legende lautet vollständig Στέφανον Φιλίππων με ποιμένα σκέποις || θεία ξυνωρὶς τῶν σοφῶν ἀποστόλων.

S. 105, Nr. 3 (Šandrovskaja, Kontostefana). Zur vollständigen Lesung s. *SBS* 4 (1995) 160.

S. 133, Nr. 777. Wiederholt in Auktion Hirsch 205, 22.–25. 9. 1999, Nr. 1179. Lesung wohl: Ἀρχάγγελε, σκέποις με εὐσεβῆ (oder εὐλαβῆ) θύτην? || Ἰωάννην σκέποις, κόρη, Χωνῶν ποιμένα.

S. 138, Nr. 568. Hierzu A.-K. Wassiliou, Der heilige Georg auf Siegeln. Einige neue Bullen mit Familiennamen. *REB* 59 (2001) 212-213, Nr. 1.

S. 153, Nr. 725. Professionelle Fälschung aus Blei, heute in der Staatlichen Münzsammlung München, Sammlung Zarnitz 190. Aus demselben Stempel gingen noch drei weitere Fälschungen aus Blei und eine dritte aus Silber hervor. Dazu A.-K. Wassiliou, Siegel in Kopie und Fälschung, in: Ch. Gastgeber (Hrsg.), Kopie und Fälschung. Graz 2001, 137f.

Alexandra-Kyriaki Wassiliou

Georges Kiourtzian, Recueil des inscriptions grecques chrétiennes des Cyclades. De la fin du IIIe au VIIe siècle après J.-C. (*Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Collège de France. Monographies* 12). Paris, de Boccard 2000. 319 S., 60 Taf. ISBN 2-7018-0135-4.

Georges Kiourtzian ediert über 200 griechische christliche Inschriften, die von zehn der Kykladeninseln stammen, nämlich (in Klammer die Zahl der Inschriften): Amorgos (4?), Andros (2), Delos (9), Kea[1] (7), Melos (7?), Naxos (20, davon 13 Fresken der Panagia Drosiane), Paros (19), Syros (67 und Fragmente, zumeist Graffiti), Tenos (5) und Thera (4, mit Appendix von sechzig Angelos-Inschriften). Unter den Inschriften sind bisher unediert: die Graffiti Nr. 78-82, 84-89, 91, 94, 106, 111, 119, 127, 128, 134-136 auf Syros und die Angelos-Inschriften Nr. 5, 12, 17, 22, 24, 26, 44 und 47 auf Thera.

In einer knappen, aber inhaltsreichen Einleitung (S. 11-27) behandelt K. zunächst den geographischen und historischen Rahmen seines Arbeitsgebietes, dann die Forschungsgeschichte (*Voyageurs et historique des principales éditions*) und schließlich gemeinsame Aspekte der edierten Inschriften: Der chronologische Rahmen liegt zwischen dem 2./3. und dem 7./8. Jahrhundert, wobei das 3. Jahrhundert vorwiegend durch die Angelos-Inschriften abgedeckt ist und der Schwerpunkt im 5. und 6. Jahrhundert liegt. Weiters diskutiert K. in der Einleitung paläographische Fragen (kursives δ und ε, Ligaturen, abgekürzte *nomina sacra* sowie Kreuz, Chrisma und Monogramme), er präsentiert sprachliche Besonderheiten und prosopographische Ergebnisse (Onomastik, zivile und kirchliche Funktionen, Verwandtschaftsgrade u.ä.) und erläutert schließlich die Prinzipien der Edition. Zudem gehen den Abschnitten über die einzelnen Inseln jeweils spezielle Einleitungen voran.

Es folgen Bemerkungen zu einigen Inschriften:

Nr. 9 (Delos): In der rhythmischen Inschrift ist in Z. 1 das α wohl nicht als „ἆ!" (K. übersetzt mit: *ah!*), sondern als relatives ἃ zu verstehen (so ohnedies „irrtümlich" bei K. im Text).

Nr. 16 (Kea): Es handelt sich um drei Verspaare: Bei dem zweiten ist es lediglich erforderlich, das καὶ am Beginn von Z. 4 an das Ende von Z. 3 zu ziehen, weiters am Beginn von Z. 5 eine Silbe (ein einsilbiges Wort) hinzuzufügen. Die rhythmischen Abweichungen bewegen sich ansonsten im Rahmen dessen, was bei den akzentuierenden Metren der Zeit (etwa bei Romanos Melodos) geläufig ist.

Nr. 21 (Kea): Das Ende von Z. 8 -KIKA ließe sich sinnvollerweise auch als Adjektiv ergänzen, das von einem Toponym abgeleitet ist (z.B. θρᾳκικά, σαρκικά, φοινικικά, φωκικά ...), doch kann kein konkreter Vorschlag gemacht werden, da es von dem (verschollenen) Stück keine Abbildung gibt.

Nr. 71 (Syros): Z. 2 lese ich (statt Μαρία) Μαρίαν, in Z. 5 lese ich (mit Stéphanos und Hiller)]ÇHC[, in Z. 8(?) ΠΑΡΑΜ̣Υ̣ΘΕ̣[

Nr. 73 (Syros): Oberhalb von Z. 1 steht ΚΥΡΙΕ ΒΟΗ̣[

Nr. 83 (Syros): Am Ende von Z. 1 wäre auch die Lesung THN EY denkbar, also (Z. 1/2): εὔπλοιαν.

Nr. 87 (Syros): Oberhalb von Z. 1 steht KE BOHΘH TON.

[1] Zu Kea vgl. jetzt Ch.I. Stephas, Κέα (Βυζάντιον, Φραγκοκρατία, Τουρκοκρατία). Burkari Keas 1999.

Nr. 92 (Syros): Am Beginn von Z. 2 würde ich die Lesung ΣΩΣΑΙ von Stéphanos und Hiller gegenüber dem Plural (?) σώσα[τ]αι vorziehen.

Nr. 93 (Syros): In der Anrufung Christi des Ephesiers mit dem seltenen Namen Eulimenios[2] (datiert „Ve ou VIe siècle au plus tard") schlage ich vor, das Monogramm X vor τῆς Ἀσίας nicht mit χιλιάρχῳ oder χρυσοϋποδέκτῃ, sondern mit ἄρχοντι auflösen, wobei ἄρχων allgemein als Oberhaupt einer Provinz (vgl. LSJ 254a, s.v., 2.), also etwa im Sinn eines *praeses* / *hegemon* zu verstehen ist, welche Bedeutung bis in das 6. Jahrhundert belegt ist (Prokopios, Anekdota 17.2: Κιλικίας δευτέρας ἄρχων)[3].

Nr. 110 (Syros): In Z. 2/3 dürfte am Ende des Wortes ΘΡΕΜΙΣΤΑ rechts oberhalb des Α und rechts unterhalb des Y von δούλος ein C erkennbar sein, so dass der (von δούλους und Ναξίους geforderte) Plural Θρεμίστας gegeben wäre.

Nr. 117 (Syros): In Z. 3 scheint der Name eher mit Eta, also ΑΠΗΚΡΑΝΤΗΟΥ geschrieben zu sein.

Nr. 142 (Santorin): Besonderes Interesse beansprucht der dem 4. Jahrhundert zuzuordnende „Kataster" von Thera, in dem fallweise auch auf frühere ἀπογραφαί Bezug genommen wird (so in a, Z. 6 und 9). K. stellt (S. 212-243) sieben, zum Teil ausführliche Fragmente zusammen und kommentiert sie sehr detailliert. Das Dokument ist grundsätzlich in Territorialeinheiten gegliedert, die fast durchwegs mit der Kürzung χω beginnen (Lediglich in dem kurzen Fragment d ist χω jeweils einem Personennamen nachgestellt), worauf das Toponym (meist im Nominativ, manchmal im Genitiv) folgt. K. löst die Abkürzung stets in χω(ρίον) auf[4]. Ohne in einer Anzeige zu ausführlich werden zu wollen, sei darauf hingewiesen, dass aus den vorliegenden Fragmenten des Katasters heraus die Auflösung der Abkürzung χω(ρίον) nicht zwingend ist; jedenfalls ist nur einmal, nämlich im Kontext von a, Z. 15f., *keine* Abkürzung gebraucht, und an dieser Stelle steht: χω Ἀγρός ... καὶ δούλους ἐπὶ τῆ(ς) *χώρας*. Steht χω also für *χώρα*? Die – als solche berechtigte – Diskussion (S. 219) über die Bedeutungsentwicklung und Bedeutungsvielfalt von χωρίον sollte jedenfalls auch χώρα einbeziehen.

Zu den im Anhang zu Thera publizierten und ebenfalls mit einem ausführlichen Kommentar versehenen „Angelos-Inschriften" eine Anmerkung: Falls im Idiom, das auf Thera im 3. und 4. Jahrhundert gesprochen wurde, der Akzent stets (auch im Genitiv) auf der ersten Silbe lag, dann würde dies den Ausfall des Epsilon bei Nr. 6 ΑΓΓΛΕΣ (> ΑΓΓΕΛΕΣ, vgl. Nr. 9) und 35 ΑΓΓΛΟΥ leichter erklären (Den Inschriften ist die Akzentsetzung ja nicht zu entnehmen).

Dies alles sind freilich Kleinigkeiten. Dem Verfasser ist für eine zuverlässige und allen Ansprüchen genügende Edition wichtigen Inschriftenmaterials zu danken.

Johannes Koder

---

[2] Kein Beleg bei J. Nollé, Verzeichnis der Eigennamen (Die Inschriften von Ephesos, 8.2). Bonn 1984.

[3] Früher datiert ὁ τῆς Αἰγύπτου ἄρχων bei Cassius Dio 53.29 (und öfter), vgl. D. Magie, De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in graecum sermonem conversis. Leipzig 1905 (Aalen 1973), 105. Zu späteren Archonten vgl. H. Ahrweiler, Byzance et la mer. Paris 1966, 71f. (und 54ff.). – Für freundliche Hilfe bei der Recherche zu dieser Inschrift danke ich Georg Rehrenböck, Wien.

[4] Χω(ρίου) in Nr. 142a, Z. 5, dürfte ein Druckfehler sein. – Einmal, in a, Z. 18, wird bezüglich Politike auf a, Z. 12, rückverwiesen.

Catherine Asdracha, Inscriptions byzantines de la Thrace orientale et de l'île d'Imbros (XIIe–XVe siècles). Présentation et commentaire historique. *Archaiologikon Deltion* (im folgenden *AD*) 43 (1988, erschienen 1995) 219–291 u. Abb. 101–118. – Inscriptiones byzantines de la Thrace orientale (VIIIe–XIe siècles). Présentation et commentaire historique. *AD* 44–46 (1989–91, erschienen 1996) 239–334 u. Abb. 97–108. – Inscriptions byzantines de la Thrace oriental et de l'île d'Imbros (XIe–XVe siècles. Supplement). Présentation et commentaire historique. *AD* 47 (1992, erschienen 1997) 309–333 u. Abb. 61–63. – Inscriptions chrétiennes et protobyzantines de la Thrace orientale et d'île d'Imbros (IIIe–VIIe siècles). Présentation et commentaire historique. *AD* 48–49 (1994–95, erschienen 1998) 279–356 u. Abb. 75–83. – Inscriptions chrétiennes et protobyzantines de la Thrace orientale et d'île d'Imbros (IIIe–VIIe siècles). Présentation et commentaire historique. *AD* 51–52 (1996–97, erschienen 2000) 333–386 u. Abb. 135–140.

Das östliche, heute in türkischem Besitz stehende Thrakien und die westlich vorgelagerte Insel Imbros (türkisch Imroz, seit einiger Zeit nun Gökçeada) gehören zu jenen Landschaften, die bereits im 19. und frühen 20. Jahrhundert ein vergleichsweise großes Interesse unter Forschern und Gelehrten gefunden haben. Ungeachtet der zu dieser Zeit größtenteils schlechten Verkehrswege und einer daraus resultierenden Beschwerlichkeit des Reisens wurden zahlreiche wissenschaftliche Surveys unternommen, auf deren Grundlage dann mannigfache Studien zu den baulichen und schriftlichen Hinterlassenschaften der Region aus Antike und Mittelalter angestellt worden sind – beispielhaft sei hier auf Arbeiten von A. Conze (Reise auf den Inseln des Thrakischen Meeres, Hannover 1860), A. Papadopoulos-Kerameus (Ἀρχαιότητες καὶ ἐπιγραφαὶ τῆς Θράκης καὶ Μακεδονίας, συλλεγεῖσαι κατὰ τὸ ἔτος 1885, *EPhS* 17, 1887, 65–116. Συμπλήρωμα τῆς Δυμοντείου Συλλογῆς τῶν Θρᾳκικῶν ἀρχαιοτήτων, *Θρᾳκικὴ Ἐπετηρίς* 1, Athen 1897, 5–16), E. Drakos (Τὰ Θρακικά ἤτοι Διάλεξις περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐπαρχιῶν Σηλυβρίας, Γάνου καὶ Χώρας, Μετρῶν καὶ Ἀθύρων, Μυριοφύτου καὶ Περιστάσεως, Καλλιπόλεως καὶ Μαδύτου, Athen 1892), G. Lambakis (Περιηγήσεις. *DChAE* 8, 1908, 3–41) oder M. I. Gedeon (Θρακικαὶ ἱστορίαι. Μνήμη Γανοχώρων, Konstantinopel 1913) hingewiesen. Bedauerlicherweise wurde diese Tradition aber durch politische Ereignisse unterbrochen, Forschungsreisen zwecks wissenschaftlicher Bestandsaufnahme waren ab dem zweiten Dezennium des 20. Jahrhunderts infolge der Balkankriege nur noch in eingeschränktem Maße möglich. In der Folge des Vertrages von Lausanne 1922/23 war das Griechentum in Ostthrakien weitestgehend dem Untergang geweiht, zahlreiche hellenische Kulturdenkmäler wurden damals im Zuge oder in der Folge von Bevölkerungsaustausch und Umsiedlungsmaßnahmen vernichtet, bestehende Antikensammlungen vielfach zerstreut – man denke nur an das Schicksal der bedeutetenden Statuen- und Inschriftensammlung der Familie Stamoulis in Selymbria. Vor dem Hintergrund des erschreckenden Denkmalschwundes, unter dem Ostthrakien wie kaum eine andere historische Landschaft in der heutigen Türkei zu leiden hat, aber auch angesichts der Tatsache, daß die Gelehrten des 19. Jahrhunderts ihre Erkenntnisse vielfach an Stellen publizierten, die heute kaum mehr oder auch gar nicht einzusehen sind, ist das Anliegen von C. Asdracha nur zu begrüßen, in mehreren aufeinanderfolgenden Faszikeln der renommierten Athener Fachzeitschrift *Archaiologikon Deltion* eine Bestandsaufnahme der Inschriften dieses Gebietes vorzulegen, um über die in den Texten ausgedrückten Realia ein

lebendiges Bild vom byzantinischen Leben in der Region entstehen zu lassen. In den bislang erschienenen fünf Faszikeln sind 195 Inschriften aus Ostthrakien und dem historisch der Region zuzurechnenden Imbros veröffentlicht, weitere werden noch folgen (*AD* 51–52, 381), die Publikationsreihe soll zu ihrem Ende durch einen Gesamtindex erschlossen und die Lage der angesprochenen Toponyme mittels einer detaillierten Karte veranschaulicht werden (*AD* 43, 221).

Der erste Faszikel, Inscriptions byzantines de la Thrace orientale et de l'île d'Imbros (XIIe–XVe siècles). Présentation et commentaire historique. *AD* 43 (1988, erschienen 1995) 219–291 u. Abb. 101–118, umfaßt 47 Inschriften, die hier, wie auch in den folgenden Bänden, gemäß jenen Kriterien präsentiert sind, die man seit den bahnbrechenden epigraphischen Arbeiten des franzöischen Gelehrten Louis Robert als gebräuchlich anzusehen pflegt (vgl. etwa L. u. J. ROBERT, La Carie. Histoire et géographie historique, II, Paris 1954, 9–15). Nur zwei der Inschriften wurden von der Autorin selbst gesehen, ein Faktum, das sie in ironisierender Form mit Gegebenheiten der türkischen Verwaltungspraxis erklärt (221). Der überwiegende Teil der Texte stammt aus Enez, dem byzantinischen Ainos, an der Mündung des Hebros in die Ägäis (15) sowie von der Insel Imbros (11), die restlichen Texte verteilen sich auf verschiedene Orte, die zumeist am Ufer des Marmara-Meeres liegen; der wesentliche Part der Inschriften stammt aus dem 14. (12) und aus dem 15. (20) Jahrhundert. Eingeleitet wird der Faszikel durch eine Übersichtskarte Ostthrakiens, die freilich in verschiedenen Punkten ungenau ist (vgl. etwa die Lage von Derkos, von Kissos und Rhousion oder von Hexamilion, das an der Küste der Propontis gezeigt wird) und nur zu einer groben Orientierung dienen kann (222). Dagegen erscheint uns die auf der folgenden Seite dargebotene Tabelle in höchstem Maße nützlich, sind hiermit doch auf einen Blick die berücksichtigten Orte, aus denen die Inschriften stammen, sowie ihre Datierung zu erkennen. Lobenswert ist auch die kurze historische Einleitung (nebst Literaturangaben), die die Verfasserin jedem Toponym bei seiner erstmaligen Nennung vorangestellt hat, sowie ein Abbildungsteil mit gut ausgewählten Monumenten am Ende des Bändchens. Es kann an dieser Stelle nicht der Ort sein, den wissenschaftlichen Text zu jeder Inschrift zu analysieren, wir wollen nur beispielhaft zu einem Punkt, der kommentarlosen Gleichsetzung des antiken Lysimacheia mit dem byzantinisch-neugriechischen Hexamilion (231), eine kurze Anmerkung abgeben. Die Verfasserin folgt hier einer in der wissenschaftlichen Literatur verschiedentlich anzutreffenden Tradition, die auf eine mittelalterliche Scholie zu Ptolemaios III 11,13 zurückzuführen ist. Bedauerlicherweise ist diese Entsprechung aber keineswegs allgemein anerkannt, vielmehr gibt es kaum eine andere Stadt auf der thrakischen Chersonnes, deren Lage ähnlich kontrovers diskutiert worden ist wie die von Lysimacheia. Nach verschiedenen eigenen Surveys in der Umgebung erschient uns aufgrund von Keramikfunden und Siedlungsresten die Lokalisierung von Hexamilion bei dem aus militärischen Gründen mittlerweile von der Landkarte verschwundenen Ortaköy wahrscheinlich, während man Lysimacheia am südöstlichen Ortsrand von Bolayir in Richtung auf das Dorf Demirtepe hin vermuten darf. Genauere Ausführungen zu diesem Problem werden in dem von uns in Zusammenarbeit mit Kl. Belke verfaßten *TIB*-Band 12 „Großraum um das Marmara-Meer (Bithynien, Hellespontos und Europe)" enthalten sein.

Der zweite Faszikel, Inscriptions byzantines de la Thrace orientale (VIIIe–XIe siècles). Présentation et commentaire historique. *AD* 44–46 (1989–91, erschienen 1996) 239–334 u. Abb. 97–108, präsentiert 54 Inschriften aus mittelbyzantinischer Zeit; auch hier lassen sich die wesentlichen Informationen aus einer glänzend konzipierten Übersichtstabelle entnehmen (241). Der überwiegende Teil der Texte stammt aus Panion, dem heutigen Barbaros, 8 km südwestlich von der Provinzhauptstadt Tekirdağ (13); die Inschriften geben uns in diesem Fall ein weit besseres Bild vom lokalen byzantinischen Leben, als es die baulichen Hinterlassenschaften vor Ort vermögen. Vermehrt sind epigraphische Erzeugnisse aus dem ostthrakischen Binnenland (etwa aus Bizye, dem heutigen Vize) vertreten, die meisten Inschriften sind im achten (16) und neunten (15) Jahrhundert entstanden.

Im vergleichsweise schmalen dritten Faszikel, Inscriptions byzantines de la Thrace orientale et de l'île d'Imbros (XIe–XVe siècles. Supplement). Présentation et commentaire historique. *AD* 47 (1992, erschienen 1997) 309–333 u. Abb. 61–63, werden einige Nachträge zu den Inschriften der mittel- und spätbyzantinischen Zeit geliefert; besonderes Interesse kommt dabei dem Original der auch literarisch überlieferten Grabinschrift von Kaiser Basileios II. (976–1025) zu, die auf dem Hebdomon, dem heutigen Dorf Bakirköy am Ufer der Propontis, aufbewahrt war, deren bedeutungsschwerer Inhalt beispielsweise noch den modernen Schriftsteller Kostas Palamas zu inspirieren vermochte (309–316, 315).

Der vierte Faszikel, Inscriptions chrétiennes et protobyzantines de la Thrace orientale et d'île d'Imbros (IIIe–VIIe siècles). Présentation et commentaire historique. *AD* 48–49 (1994–95, erschienen 1998) 279–356 u. Abb. 75–83, führt erstmalig in die frühbyzantinische Zeit. Die zahlreichen undatierten Inschriften machten ein verändertes Aufbauschema notwendig, an die Stelle einer chronologischen trat eine geographische Ordnung des Materials. C. Asdracha präsentiert hier insgesamt 56 Inschriften von Adrianoupolis, dem heutigen Edirne, bis nach Rhaidestos, heute Tekirdağ, ein deutlicher Schwerpunkt liegt wiederum auf den Quellenzeugnissen aus Panion (27 Texte, 300–328).

Der jüngst erschienene fünfte Faszikel, Inscriptions chrétiennes et protobyzantines de la Thrace orientale et d'île d'Imbros (IIIe–VIIe siècles). Présentation et commentaire historique. *AD* 51–52 (1996–97, erschienen 2000) 333–386 u. Abb. 135–140, ist ausschließlich der einstigen byzantinischen Provinzhauptstadt Herakleia, dem antiken Perinthos und heutigen Marmaraereğlisi, gewidmet und präsentiert zum überwiegenden Teil Epitaphien. Die Inschriften dieser Stadt und ihres weiteren Umlandes hat unlängst auch der türkische Gelehrte Mustafa H. Sayar in einer groß angelegten Publikation untersucht (Perinthos – Herakleia (Marmara Ereğlisi) und Umgebung. Geschichte, Testimonien, griechische und lateinische Inschriften. Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., *Denkschriften* 269. *Veröffentlichungen der Kleinasiatischen Kommission* 9. Wien 1998); besagte Studie hat C. Asdracha wohl zur Kenntnis genommen, unseres Erachtens nach aber unverdient scharf und nahezu polemisch kritisiert, empfand sie doch unter anderem den historischen Kommentar als zu ungenau. Damit wurde eine Fußnote geschaffen, die einen unnötigen Schatten auf die ansonsten vortreffliche, wissenschaftlich seriöse Forschungsarbeit der in Paris heimischen Forscherin zu werfen droht (334).

Insgesamt betrachtet hat C. Asdracha mit ihrem Inschriftenkorpus einen wichtigen und ungemein interessanten Beitrag zur byzantinischen Regionalgeschichte geliefert; die von ihr unternommene Bestandsaufnahme und Präsentation der zum großen Teil verlorenen oder zerstreuten Inschriftendenkmäler Ostthrakiens und der Insel Imbros dokumentiert in vortrefflicher Form das heute untergegangene Leben des Griechentums in der Region; das Erscheinen weiterer Faszikel kann deshalb nur mit Ungeduld erwartet werden. Die den einzelnen Beiträgen angefügten Literaturverzeichnisse (*AD* 43, 286–291. *AD* 44–46, 326–334. *AD* 47, 329–333. *AD* 48–49, 348–356. *AD* 51–52, 381–386) sind überaus vollständig, sie gehen weit über das Verzeichnis wissenschaftlicher Literatur zu Fragen der Epigraphik hinaus und bilden einen nützlichen Schlüssel zu weiteren historischen Forschungsarbeiten über den ostthrakischen Raum.

Andreas Külzer

Bellarmino BAGATTI, Ancient Christian Villages of Galilee. English Translation Paul ROTONDI. *Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Minor* 37. Jerusalem Franciscan Printing Press 2001. 288 S. 153 Abb., 1 Karte.

Der im Jahre 1990 verstorbene Franziskaner B. Bagatti, in einer mehr als fünfzig Jahre andauernden Forschungsarbeit vor Ort zu einem der besten Kenner der *Terra Sancta* geworden, hatte in den Jahren 1971, 1979 und 1983 drei Arbeiten in italienischer Sprache über die frühchristlichen Siedlungen im Heiligen Land veröffentlicht, die in dem vorliegenden Band zusammengefaßt und vereinheitlicht, von L. Di Segni geringfügig überarbeitet und von P. Rotondi ins Englische übersetzt worden sind. Auf diese Weise hat, um es vorwegzunehmen, eine interessante und höchst nützliche Publikation über das frühchristliche und byzantinische Galiläa ihre Entstehung gefunden, ein neues Standardwerk wurde geschaffen, das dank der gewählten Sprache von einem weiten Personenkreis bei jeder zukünftigen Beschäftigung mit dem Denkmälerbestand der Region mit großem Gewinn eingesehen werden kann. – Nach einem Abkürzungsverzeichnis (9f.) und einer Auswahlbibliographie (11–18) beginnt das Buch mit einer freilich sehr kurz gefaßten Geschichte Galiläas von der Zeit Jesu über das Frühchristentum, die byzantinische Zeit und die Kreuzfahrerperiode bis zur Moderne (19–22). Naheliegenderweise hätten hier mannigfache zusätzliche Informationen angeführt werden können, der dargebotene Text bietet dem Leser einem Lexikonlemma vergleichbar nur Informationen von allgemeinster Natur. Dieser kleine Mangel wird freilich sogleich behoben, wenn auf den folgenden Seiten die einzelnen ab dem Frühchristentum relevanten Ortschaften und Siedlungsstätten in Galiläa vorgestellt werden (23–272). Wenn auch das Präsentationsschema nicht recht zu durchschauen ist, weder eine alphabetische Anordnung der Toponyme noch eine Gliederung unter chronologischen Gesichtspunkten auszumachen ist, so werden hier doch zahlreiche, zum Teil auch grundlegende und nicht nur für den jeweiligen einzelnen Ort bedeutungsvolle historische Informationen nachgetragen. – Die ersten vier Kapitel sind Nazareth als einer der wichtigsten Siedlungsstätten der Region gewidmet, darunter dem Bauwerk der Verkündigungskirche St. Gabriel; der Leser erfährt Einzelheiten über die ab dem 17. Jahrhundert in der Reiseliteratur erwähnte „Apostelquelle“ und die in der Stadt und ihrem Umland aufgefundene Keramik (23–36). Die Ausführungen B.s basieren hier wie auch in den folgenden Kapiteln auf intensiven Literatur- und Quellenrecherchen, daneben aber auch auf vor Ort gemachten Beobachtungen; gerade letztere geben den Kapiteln eine teilweise recht persönliche Note. Es kann nicht in unserer Absicht liegen, auf sämtliche in dem gelungenen und gut und flüssig zu lesenden Buch behandelte Ortschaften einzugehen, exemplarisch seien nur einige wenige angesprochen. Kana, der Ort des biblischen Weinwunders (Joh. II, 1–11) ist in seiner Identifizierung nicht eindeutig; B. entscheidet sich, unsereseraachtens zurecht, gegen das 14 Km nördlich von Nazareth gelegene Hirbet Kana und für das nur sechs Km von der größeren Stadt entfernte Kafr Kana, ein Ort mit einigen heute noch vorhandenen Siedlungsspuren, der auch von den griechischen Pilgern der byzantinischen und nachbyzantinischen Zeit aufgesucht worden ist (41–45).Tiberias am Westufer des Sees von Genezareth erfährt eine vergleichsweise ausführliche Beschreibung, auch wenn die mit der Stadt verbundenen jüdischen Traditionen, der Sitz des Sanhedrin und des jüdischen Patriarchates bis in das fünfte Jahrhundert hinein, nur in beiläufiger Manier angesprochen werden. Wichtig ist der Hinweis auf judenchristliche Traditionen, die bereits im zweiten und dritten Jahrhundert belegt sind und damit entgegen der berühmten und in der Forschung häufig als absolut eingeschätzten Aussage des Epiphanios (Haer. 30,11) eine christliche Präsenz *vor* der frühbyzantinischen Periode dokumentieren (47–56). Die Ausführungen über Magdala, nordwestlich von Tiberias am See von Genezareth gelegen, kommen naheliegenderweise auf Maria Magdalena, die legendäre Freundin Jesu von Nazareth, zu sprechen und präsentieren neben den bekannten Traditionen der Evangelien und des Christentums auch verschiedene Angaben des Talmud. In der Stadt wurden in den frühen Siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts einige Siedlungsreste aus römischer und byzantinischer Zeit freigelegt, die über den Platz der nachfolgenden arabischen Ortschaft hinausgingen (68–71). In Zusammenhang mit den Darlegungen über den Karmelberg erwähnt B. unter anderem die berühmte Synagoge von ʿIsfiya mit ihren Inschriften und Mosaiken sowie die Inschriftenfunde von Shiqmona, einer Stadt, in deren Umland sich reichhaltige Siedlungsspuren aus byzantinischer Zeit, darunter eine Klosteranlage, befinden. Die Theorien von C. TÖNNESMANN gegen die Lokalisierung des Karmeliterklosters St. Brocardus im Wadi es-Siah werden von dem italienischen Gelehrten zurecht zurückgewiesen (87–90). Die Existenz eines Bethlehem in Galiläa neben der bekannten gleichnamigen Stadt in Judäa dürfte allgemein nur wenig bekannt sein; hier finden sich noch Überreste einer Synagoge sowie einer frühchristlichen Basilika (93). Der kleine Ort Er-Rama ist wegen seiner jüdischen Ruinen von Bedeutung, eine christliche Besiedlung läßt sich hier erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts belegen (163). In Bezug auf das etwa 13 Km nordwestlich des Sees von Genezareth gelegene Safed läßt B. die bedeutenden kabalistischen Studien des 16. Jahrhunderts weitgehend außer acht, räumt aber der Beschreibung der Greueltat des Sultans Baibars aus dem Jahre 1266, bei der mehr als 500 lateinische Ritter entgegen einer anderslautenden Zusage nach Aushändigung ihrer heute noch in Resten vorhandenen Burg grausam hingerichtet wurden, breiten Raum ein. Noch im ausgehenden 19. Jahrhundert wurden auf dem Areal der Stadt zahlreiche Knochenfunde getätigt (186–89). Die vom dritten bis zum achten Jahrhundert andauernde christliche Tradition in Skythopolis, dem heutigen Beth Shean, rechtfertigt umfangreiche Darlegungen; interessant sind die Hinweise auf die starke Präsenz der Arianer vor Ort im 4. Jahrhundert sowie eine etwa gleichzeitig erfolgte Reaktion des Heidentums. Hinweise auf die 80 den Ideen des Origenes verhafteten ägyptischen Mönche, die vor Patriarch Theophilos von Alexandreia (384–412) nach S. geflohen sind, fehlen ebensowenig wie Anmerkungen zu dem berühmten Theologen Kyrillos aus dem sechsten Jahrhundert oder dem *Pratum Spirituale* des Johannes Moschos (540/50–634). Der umfangreiche Baubestand vor Ort, die Ruinen von Kirchen und Klöstern, werden dagegen nur in aller Kürze angesprochen (249–58). In Pella, der durch die Kirchengeschichte des Eusebios von Kaisareia berühmten Fluchtstätte der Jerusalemer Christen nach der Zerstörung der Stadt im Jahre 70 (Hist. eccl. III,5), sind heute unter anderem noch die bedeutenden Überreste einer dreischiffigen Basilika sowie verschiedene Grabbauten zu finden (259–63). – Die sich den Indices (Galilean Place Names, 277–79; Analytical Index, 281–88) anschließenden insgesamt 153 Schwarzweiß-Abbildungen sind zu ihrem überwiegenden Teil von guter Qualität und runden die Darstellung in sinnvoller Weise ab. Allgemein sind die steten Angaben zur Lokalisierung der angesprochenen Ortschaften auf der beigegebenen Karte sehr angenehm, sie ermöglichen dem Leser eine unverzügliche und mühelose Lageorientierung. Die starke Konzentration auf christliche Hinterlassenschaften erklärt sich aus der Anlage der Arbeit, auch wenn man sich mitunter einige ausführlichere Angaben zu etwaigen jüdischen oder heidnischen Traditionen, die mit einem behandelten Ort verbunden sind, wünschen würde. Verschiedentlich wäre auch über den häufig begegnenden Hinweis auf die *Tabula Imperii Romani* hinaus eine reichere Präsentation von Sekundärliteratur von Nutzen, doch ist es verständlich, daß bei einem wissenschaftlich derart reich behandelten Gebiet wie Galiläa

eine Auswahl getroffen werden mußte. Das diese freilich Forschungsarbeiten der Neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts nur in sehr wenigen Fällen berücksichtigt, ist vielleicht der einzige wirkliche Kritikpunkt, der dem vorliegenden Buch gegenüber anzubringen ist. Die internationale Heilig-Land-Forschung ist durch die Publikation auf jeden Fall in einem hohen Maße bereichert worden.

Andreas Külzer

Ignacio Peña, Lieux de pèlerinage en Syrie. *Studium biblicum Franciscanum. Collectio Minor* Nr. 38. Mailand 2000. 283 S.

Kaum eine Landschaft des Nahen Ostens ist ähnlich reich mit baulichen Hinterlassenschaften aus byzantinischer Zeit gesegnet wie Syrien; alleine der heute noch vorhandene, freilich zumeist in Ruinen liegende Bestand von Kirchen- und Klosteranlagen im sogenannten Kalksteinmassiv, in der im Westen des Landes befindlichen Region zwischen den Städten Jisser, Harem und Atareb, ist von I. Peña in Zusammenarbeit mit P. Castellana und R. Fernández in den vergangenen Jahren in drei stattlichen Bänden zusammengestellt worden (Inventaire du Jébel Baricha. Mailand 1987. Inventaire du Jébel el-A'la. Mailand 1990. Inventaire du Jébel Wastani. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord. Mailand 1999). Die Vielzahl der Sakralbauten, zu einem guten Teil bedingt durch den schon früh in der syrischen Kirche nachweisbaren Märtyrerkult, veranlaßte I. Peña nun, nach den auf vergleichsweise kleinräumige Regionen konzentrierten, mehr die historische Geographie berücksichtigenden Vorgängerstudien in einer breiter angelegten Darstellung das kultur- und mentalitätsgeschichtlich so bedeutsame Phänomen der Pilgerschaft in Syrien zu untersuchen. Vergleichbare Studien wurden zwar bereits von anderen Autoren durchgeführt, doch sind diese zu ihrem überwiegenden Teil auf einzelne Ortschaften und einige überregional bekannte religiöse Zentren konzentriert; das Anliegen Peñas bleibt damit grundsätzlich zu begrüßen, nicht zuletzt wegen seiner durch die Forschungsarbeit vieler Jahre erworbenen hervorragenden Kenntnis jener kleineren Stätten und Denkmäler in der Region, die der *scientific community* bislang nur zu einem geringen Teil bekannt geworden sind.

Das Buch beginnt mit einer kurzen Einführung in die Thematik und einer knappen Darlegung seiner Zielsetzung, der sich vier in einfachster Form gehaltene Karten anschließen (6–10). Letztere zeigen „La Syrie du Nord", „Les villes mortes de la Syrie du Nord", „Les régions de Homs et de Hama" sowie „Les régions de Damas et du Hauran". Naheliegenderweise ein unentbehrlicher Bestandteil einer Untersuchung, die sich mit einer Vielzahl international kaum bekannter Toponyme auseinandersetzt, ist es höchst bedauerlich, daß die Karten auf Höhenlinien und andere, zur Orientierung notwendige Angaben verzichten, so man die ungenaue Angabe der heutigen Landesgrenzen einmal außer acht läßt, und damit allenfalls zu einer ungefähren Lageorientierung herangezogen werden können. Unter der Überschrift *Les intercesseurs du peuple syrien* präsentiert I. Peña sodann im ersten Kapitel seiner Darstellung die in Syrien besonders verehrten Heiligen; aufgeteilt in die Unterkapitel „Gottesmutter", „Engel und verehrte Persönlichkeiten des Alten Testamentes", „Apostel und Märtyrer" sowie „Mönche, Märtyrer in Friedenszeiten" werden in knapper Form und ohne erkennbares Ordnungsprinzip einzelne Ortschaften aneinandergereiht, an denen Sakralbauten mit einem entsprechenden Patrozinium nachgewiesen sind (11–47). Ungeachtet der unvorteilhaften Präsentation des Textes mit seinem spärlichen, in Endnotenform gehaltenen und darum ein stetes Blättern erzwingenden

Dokumentationsteil werden hier eine Vielzahl von wichtigen Informationen dargeboten; man erfährt, daß der Marienkult ebenso wie die Verehrung der Taxiarchen in der Region besonders verbreitet war. Unter den Aposteln wurde dem Thomas besondere Verehrung zuteil, unter den Märtyrern Sergios und Georgios, während der Kult des Dometios, der unter Kaiser Julian (361–63) das Martyrium erlitten hatte, besonders im Norden des Landes verbreitet gewesen ist. So informativ dieses Verzeichnis auch gerade im Hinblick auf die religiösen Traditionen in kleineren Ortschaften wie El-Kefr, Deir el-'Ades oder Ezr'a ist, man hätte sich doch der Vollständigkeit halber die eine oder andere vergleichende Angabe zu regionalen Traditionen in Kleinasien oder dem byzantinischen Machtbereich in Europa gewünscht. Überschrieben *L'attrait des reliques*, wendet sich der Autor im folgenden dem Reliquienkult im mittelalterlichen Syrien zu (49–60). Seine Anfänge liegen bekanntermaßen in der Mitte des 4. Jh., die Verwendung von Reliquiaren erlebt im 5. Jh. einen nicht unerheblichen Aufschwung. Neben der Aufzählung von bedeutenden Reliquien und Translationen in der Region werden allgemeine Dinge wie die unterschiedlichen Arten der Reliquien oder die Funktion von Martyrien erläutert, mithin Grundlagen für die anschließenden Ausführungen gelegt. Nach einem weiteren, notwendige theologische Grundinformationen referierenden Kapitel *Le pèlerinage liturgique* (61–68) folgen unter den Überschriften *Us et coutumes des pèlerins* (69–82) sowie *Hôtelleries pour pèlerins* (83–87) wichtige Ausführungen zu dem momentan besonders aktuellen Forschungsfeld der Realienkunde, der Alltag der Pilger von den vor Ort vorherrschenden religiösen Bräuchen bis hin zu den Verpflegungs- und Übernachtungsmöglichkeiten wird, soweit aus den Monumenten der Region heraus zu erklären, vorgestellt. Die wissenschaftlichen Ausführungen sind hier freilich an manchen Stellen, beispielsweise in Zusammenhang mit den Eulogien oder den Herbergen, sehr knapp gehalten und von einer gewissen Zufälligkeit, was die Auswahl der zu Grunde gelegten Quellen angeht.

Nach diesen insgesamt als Einleitungsteil zu betrachtenden Kapiteln folgt der eigentliche Kern der Darstellung; in den folgenden Abschnitten, die den wirklichen Wert des Buches ausmachen, wird unter Heranziehung von literarischen wie archäologischen Quellen der relevante Denkmälerbestand der Region präsentiert, dies in einer nicht ungeschickten Manier in einer Unterteilung in *Sanctuaires internationaux* (89–115), *Sanctuaires nationaux* (117–125) sowie *Sanctuaires régionaux* (128–261). In den beiden erstgenannten Sektionen kommt I. Peña unter Heranziehung von vereinzelten Photos und Lageplänen auf mehrere schon oftmals in der Forschung behandelte Pilgerzentren wie St. Hananias in Damaskus, St. Symeon in Qal'at Sem'an oder St. Sergios in Resafa beziehungsweise auf die Basiliken von Apameia und Qourous zu sprechen. Diese Kapitel referieren naheliegenderweise auch verschiedene bereits bekannte Fakten; dagegen stoßen die Ausführungen zu den zahlreichen in der dritten Sektion zusammengefaßten Pilgerzielen nahezu gänzlich in wissenschaftliches Neuland vor. Methodisch geschickt in die vier Untergruppierungen *Lieux de pèlerinage attestés par l'archéologie* (128–180), *Lieux de pèlerinage attestés par les graffiti* (181–219), *Lieux de pèlerinage attestés par les documents écrits* (221–230) und *Lieux de pèlerinage attestés par la tradition* (231–261) aufgeteilt, werden dem Leser hier umfangreiche Informationen geboten, die bis dahin in ihrer Gesamtheit nur im Besitz einiger lokaler Forscher standen. Die Vielzahl der in der Darstellung präsentierten Wallfahrtsstätten läßt das byzantinische Syrien in eindrucksvoller Weise als ein Land der Kirchen und Klöster erscheinen, als eine Region, deren Bewohner keineswegs nur auf einige wenige, sogenannte „große" Pilgerzentren ausgerichtet gewesen sind, sondern die gerade den lokalen Heiligen in der Nachbarschaft eine starke Aufmerksamkeit und einen beträchtlichen Anteil ihres theologischen Brauchtums und Empfindens zuteil werden ließen.

Die sich anschließende *Conclusion* (263–266) beinhaltet keine Zusammenfassung der im Buch gemachten Ausführungen, sondern bietet einige zusätzliche Angaben zu Eulogien, Pilgerandenken aus Glas oder Ton. Bei der gewählten Überschrift dürfte es sich wohl um ein Versehen handeln. Nach einem Abkürzungsverzeichnis (267f.) folgt die *Bibliographie* (269–276), die leider infolge ihres Nebeneinanderstehens von Primär- und Sekundärquellen, den oftmals fehlenden Seitenangaben sowie der beinahe ausnahmslosen Verwendung von veralteten Editionen einen traurigen Eindruck macht. Ein *Index* (277–281) und ein einige wenige Grundlagenbegriffe erläuterndes *Glossaire* (283) beschließen ein Buch, das insgesamt betrachtet infolge der Vielzahl der hier genannten, anderweitig kaum bekannten Toponyme äußerst nützlich ist und für weitere, das byzantinische Syrien betreffende Studien unentbehrlich sein dürfte. Freilich erscheint die in vielen Fällen an einen gedruckten Zettelkasten gemahnende Kürze der Ausführungen bedauerlich. Der Leser kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß die Darstellung einer letzten, abrundenden Bearbeitung entbehrt; eine abermalige Durchsicht des Manuskriptes, verbunden mit einigen anreichernden Informationen in Bezug auf die Ortslemmata und einer grundlegenden Überarbeitung des wissenschaftlichen Dokumentationsapparates, wäre dem Buche sehr zuträglich gewesen. Damit hätten die wichtigen wissenschaftlichen Informationen dann jenes würdige Gewand erhalten, das ihnen von der Sache her gebührt.

Andreas Külzer

Athanasius Werke. Erster Band. Erster Teil: Die dogmatischen Schriften, hg. v. der Patristischen Arbeitsstelle Bochum der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Martin Tetz, 2. Lieferung: Orationes I et II contra Arianos. Edition, vorbereitet von Karin Metzler, revidiert und besorgt von Kyriakos Savvidis. Berlin–New York, De Gruyter 1998. S. 65–260. ISBN 3-11-012986-8.

Die vorliegende Edition der beiden ersten Arianerreden des Athanasius von Alexandrien folgt im wesentlichen jener Rekonstruktion der Überlieferung der im 5. und 6. Jahrhundert entstandenen Corpora Athanasiana, die schon in der Ausgabe des Briefes an die Bischöfe Ägyptens und Libyens (1. Lfg., 1996) zugrunde gelegt wurde. Im Unterschied zu den „Untersuchungen" von H.-G. Opitz (1935) wird (1) die RS-Sammlung, hier vertreten mit S und O, gegenüber der W-Sammlung aufgewertet und (2) die für Opitz „singuläre Sammlung" C, sofern es die genannte Epistula und die Arianerreden betrifft, der W-Sammlung von Opitz zugeordnet, d.h. jener Collectio, die von Opitz x, in der vorliegenden Edition jedoch unter Einschluß von C x genannt wird. Auch wenn C so, wie der Rez. meint, nicht zu Unrecht als Zeuge „des älteren Stadiums der x-Tradition" aufgefaßt ist, wird zugleich aber an Opitz' Sicht festgehalten, daß „die Vorlage von C in einem zweiten Durchgang nach der RS-Tradition kontaminiert wurde" (S. 76; vgl. 1996, S. 9). Eine Begründung wird nicht vorgetragen. Opitz selbst hat seinen Beweis, daß bei bestimmten Texten „C eine Mischform der S- und x-Rezensionen" darstellt, in bezug auf die genannte Epistula zu erbringen gesucht (1935, S. 113–115; 116). Er nennt acht Stellen, an denen C mit S (bzw. SE) und der dritten Textüberlieferung, ω, jene Lesart vertritt, die als die ursprüngliche Lesart anzusetzen ist (1,2; 1,20–23; 4,27; 6,5–8; 13,2; 22,18). Zwei weitere Stellen, nämlich 5,4, wo ein Fehler von Opitz oder der Edition vorliegt, und 12,33 (vgl. unten zu Oratio I, 6,8) sind irrelevant. Bei diesen acht Varianten stimmt x (sine C) jeweils mit O, einem gewiß kontaminierten Text, überein (im Apparat: „Ox[sine C]"). Ferner verweist Opitz, sieht man von 18,15 ab, wo die Edition vermerkt, daß O nicht lesbar ist, auf vier analoge Fälle in der Epistula, bei denen O nicht mit der x-, sondern mit der RS-Tradition übereinstimmt (12,2; 12,34; 17,24; 18,11–12). Außer 18,11–12 sind alle für die Frage, ob in C eine Kontamination durch S vorliegt, irrelevant. Doch auch diese Stelle beweist keine Kontamination. Denn C muß ὧν κακῶν nicht aus der Seitenüberlieferung übernommen haben, sondern kann jenes Stadium wiedergeben, in dem ein Kopist statt ἀγνῶτες ein ἀγνοοῦντες geschrieben hatte, und eine Korrektur zu ἣν κακίαν noch nicht erfolgt war. Darum hängt Opitz' Beweis letztlich nur an der bisher noch nicht genannten Tatsache, daß C in 16,22 nachträgt, was in 16,20–21 ausgelassen wurde, wobei wie in SE zwei durch „Ox(sine C)" bezeugte Worte (τῇ κάμπῃ; ζώοις) fehlen. Wie Opitz nämlich vermutet, geht der Textverlust in 16,20–21 auf ein Homoioteleuton zurück, sofern in der Vorlage von C zu Beginn der omissio jenes τῇ κάμπῃ καὶ gestanden habe, mit dem der Satz nach der omissio fortfährt und das in SE und in C, sieht man von καὶ ab, fehlt. Man wird dieser Vermutung zustimmen können, daß in der Vorlage von OSE und von C in 16,20 τῇ κάμπῃ καὶ stand, womit Joel 2,25 καὶ ἡ κάμπη, ἡ δύναμίς μου ἡ μεγάλη aufgegriffen wird (vgl. Asterius Sophista, Fragm. 66 mit 64, ed. M. Vinzent). Daß diese Worte ursprünglich zweimal im Text standen, ist, inbes. nach καὶ τό γε χείριστον, unwahrscheinlich, so daß, sie in 16,20 sekundär sind. Wollte man dort, aus welchem Grund auch immer, τῇ κάμπῃ einfügen, dann war ein καὶ unerläßlich. Doch standen diese Worte einmal in 16,20, dann konnte man in 16,21, falls man den Zusammenhang mit Joel 2,25 noch kannte, wo noch anderes Getier genannt wird, τῇ κάμπῃ weglassen und καὶ als „auch" auffassen. M.a.W. das in 16,21 fehlende τῇ κάμπῃ ist unter dieser Voraussetzung, daß es sich um einen bewußten Eingriff handeln kann, nicht als lectio coniunctiva zu sichern. Mit Opitz wurde davon ausgegangen, daß τῇ κάμπῃ in einem OSE und C gemeinsamen Archetyp zweimal im Text gestanden hat. Für Opitz spiegelt sich hierin jene Überlieferungsgeschichte, die dem Entstehen der Corpora vorausliegt. Für ihn bot auf Grund seiner Sicht der Corpora auch die Tatsache, daß τῇ κάμπῃ in seiner x-Tradition (Edition: „x sine C") einzig an der ursprünglichen Stelle vorhanden war, kein Problem. Auch scheint er mit einer Kontamination von O zur Erklärung der Lesarten vom Typ „Ox(sine C)" gerechnet zu haben. Doch hat er nicht bewiesen, daß der sich vom gemeinsamen Archetyp OSE/C/ω herleitende Text von C in „einem zweiten Durchgang", d.h. in einer späteren Phase seiner Überlieferungsgeschichte, durch die RS-Tradition, insbes. S, kontaminiert wurde. Die Tatsache, daß in C durch die Wiedergabe von 16,20–22 nach 16,22 die auf die omissio bis 16,22 folgenden Worte zweimal im Text stehen und bei der Wiederholung τῇ κάμπῃ fehlt, ist gewiß auffällig, doch für den Beweis einer Kontamination nicht hinreichend. Auch weitere, bei Opitz nicht genannte Varianten in der Epistula beweisen nicht, wie der Rez. in *Zeitschr. f. antikes Christentum* 3 (1999) 8f. zu zeigen versucht hat, „daß C aus OSE ... oder überhaupt kontaminiert ist". Statt des dreigliedrigen Stemmas für x, das C zusammen mit T und L einem Hyparchetyp unterordnet (S. 88f.; 1996, S. 29), ist, sofern sich „C als bester Zeuge" der x-Tradition erweist, ein zweiteiliges Stemma anzunehmen, in dem C „gegen alle anderen Handschriften dieser Gruppe steht", die von einer gemeinsamen Vorlage x abstammen. Bedarf diese Aussage auf Grund der Edition der zwei ersten Arianerreden einer Korrektur? Die Bedeutung dieser Frage wird klar, wenn man bedenkt, daß für diese Texte im Unterschied zur genannten Epistula keine dritte direkte Überlieferung vorliegt. Da C den Text der ersten Rede nicht vollständig überliefert, läßt sich für diese nur der Anfang bis 22,11 und das Ende ab 50,10 vergleichen. Ferner wurden in der Edition die Varianten von C für den fragmentarisch bewahrten Text II, 62,6–64,26 nicht in den Apparat aufgenommen. Von

den vielen Varianten, in denen C mit OS gegen den Wortlaut von Opitz' x-Tradition, im folgenden x´ genannt, übereinstimmt, beweisen jene, in denen die Edition x´ gegen OSC den Vorzug gibt, nichts, sofern es sich nicht um Lesarten mit zumindest bindender Kraft handelt wie (1) Schriftzitate (I, 8,30; 12,17.18; 59,34 [Hebr. 7,22; 8,6]; 62,28; 64,12; II, 7,21 [Reihenfolge von Ex. 29,5]; 16,27; 21,20; 42,7; 51,8 [vgl. 50,17.19; 53,25]) oder (2) die Schreibweise von Namen (I, 13,10; 13,17, vgl. 12,18) oder (3) für einen aufmerksamen Kopisten leicht zu verbessernde Lesarten (II, 6,5; 23,10; 31,32; 42,6; 45,1 [vgl. 45,2]; 56,5–6 [wegen μὴ ἐκβληθεῖσα]). Gleiches gilt von jenen lectiones coniunctivae, die an sich beide vertretbar sind (I, 13,19; 52,11; 55,4 [vgl. 54,4]; 58,17; 62,19; 63,3; II, 9,17; 20,1 [vgl. De synodis 35,7, S. 262,30]; 21,13; 22,23.26; 26,6; 30,20; 48,8; 53,25; 54,11), ferner von jenen Lesarten von OSC, die richtig sind, doch in der Edition nicht erkannt wurden (II, 3,5; 33,5 [οὔ καὶ ἔστιν λόγος OSC]; 41,31 [λέγοι ἄν τις OSC; vgl. denselben Fehler der Edition in II,52,19]). Schließlich beweisen auch jene nichts, die als lectiones difficiliores nicht einfachhin auszuscheiden sind: (1) In I, 15,3 wird ὡς im subjektiven Sinn von „als ob" ediert, während ὡς objektiv als „weil, sofern" und somit ὡς μὴ zu rechtfertigen ist. (2) In I, 55,11 wird ἢ nach ἄνθρωπος verworfen. Wenn man wie die Edition ἢ ὅτε (Η ΟΤΕ) von x statt ΠΟΤΕ von OS (mit oder ohne δὲ) als lectio difficilior akzeptiert, dann sollte man Ἢ ὅτε lesen und für C Ἢ μετὰ κτλ. Nur wenn dieses zweite Ἢ in C keine Funktion besitzt, läge ein Indiz für Kontamination vor. (3) In I, 59,18 wird παρακουόντων (x´) statt παραβαινόντων (OSC) als ursprüngliche Lesart ediert. Man kann sich dafür auf den Wortlaut von Hebr. 2,1–3 καὶ παράβασις καὶ παρακοὴ berufen, sofern im selben Satz, so wie er ediert wurde, zuvor schon ἐν τοῖς παραβαίνουσιν zu lesen ist. Im Kontext geht es darum, inwiefern sich der Sohn von den Engeln unterscheidet (Hebr. 1,4). Letztere sind nach OS, am besten bewahrt in S, in 59,16 mit καθ' ἕκαστον αὐτῶν gemeint. Wenn dabei in OS τὸ μεῖζον auf die Engel, τὸ ἔλαττον aber auf die Übertreter des Gesetzes (ἐν τοῖς παραβαίνουσιν) bezogen werden, dann paßt diese Unterscheidung nicht zum Kontext, auch wenn sich καθ' ἕκαστον αὐτῶν zu Recht auf die Engel bezieht. Somit scheint x hier einen ursprünglicheren, doch korrupten Text bewahrt zu haben, so daß der Status von ἐν τοῖς παραβαίνουσιν nicht mehr zu eruieren ist: Sollte diese Formel nicht zum ursprünglichen Text gehört haben? Man kann wegen dieses ungesicherten Kontexts in 59,18 die Lesart von OSC nicht ausschließen, umso mehr als in 59,15 das Stichwort παρακοή aus Hebr. schon aufgegriffen wurde. Der Kopist von x´ hat hier vermutlich ebenso korrigiert wie in I, 64,9, wo die OSC bindende Lesart κρείττων γέγονε τῶν ἄλλων (vgl. Hebr. 1,4) vorliegt. (4) Die Edition setzt in II, 1,12 für OSC eine gemeinsame omissio voraus. In dieser Sichtweise hängt οὐκ ἂν εἴη οὐδὲ ποίημα von OSC in der Luft. Die Lesart von x´ (θεὸς γὰρ ὢν) behebt zwar diesen Mangel, greift aber im Kontext voraus. Anders steht es, wenn man sieht, daß der vorausgehende Satz nicht abgeschlossen ist. Denn was sollen die Arianer einsehen, sofern die Schrift bezeugt, daß der Sohn nicht aus Nicht-Seiendem ist? Daß keine Möglichkeit besteht, ihn als ποίημα aufzufassen. Dann bezieht sich ὡς nicht auf die Begründung im genitivus absolutus, sondern leitet einen Nebensatz ein, der von συνιδεῖν abhängig ist: ὡς ... οὐκ ἂν εἴη οὐδὲ ποίημα. (5) Die Edition zieht des öfteren die Lesart von SC gegen Ox´, d.h. Ox(sine C), vor. Opitz würde sich auf solche Stellen berufen, um die Kontamination von C zu beweisen, da für ihn ein Bezug zwischen O und x´ (stets) auf den ursprünglichen Text zurückgeht. Wahrscheinlich würde er, da es sich um eine Parallele zum oben aus der Epistula ad episcopos zitierten Text 12,33 handelt, die lectio difficilior ἄρρητος von SC in 6,8 eine lectio coniunctiva nennen, weil im Kontext nur ein Prädikat für „unsichtbar" passe. Ein ähnlicher Fall liegt in I, 64,15 vor, wo der edierte Text lautet, daß die Häretiker φιλόνεικοι πρὸς τὴν ἀσέβειαν sind. Ohne τὴν ist dies die lectio difficilior von SC. Auch wenn hier πρὸς τὴν εὐσέβειαν den Vorzug zu verdienen

scheint, folgt nichts für die Frage des Stemmas oder einer Kontamination, da wie in anderen Fällen einer lectio difficilior von SC (I, 12,35; 14,15; 56,22) kein Trennfehler vorliegt. Doch wie steht es mit dem S und C gemeinsamen, merkwürdigen Wechsel der Person in I, 12,13 (zu S vgl. auch 12,9.11) oder mit den Schreibweisen in I, 9,23; 14,14; 19,12; II, 13,2; 21,6 oder mit dem jedoch auch in TLM vertretenen zweifachen τὴν in II, 41,4–5? Handelt es sich hier um Hinweise auf eine Kontamination oder um Spuren des Archetyps? Ist vor allem in II, 28,7 βάσιν statt βλάστην (Ox´) nur eine lectio coniunctiva für SC? Ist βλάστην überhaupt für den Archetyp gesichert? (6) In I, 51,14–15 liegt ein Trennfehler (OSC/ x´) vor. Die Edition gibt den Wortlaut von x´ als ursprüngliche Lesart wieder. Übersehen wird, daß x´ mit ἡ ἀπάτη διέβη und ἰσχύσαντος Stichworte des Kontexts aufgreift, die bewahrt geblieben sind, wenn man davon ausgeht, daß in OS und C eine omissio vorliegt, die durch ein Homoioteleuton bedingt ist. Der Sprung dürfte von ἀνθρώπους nach ἀνθρώπους erfolgt sein, da die Anspielung auf Röm. 5,12 in 51,14 in C und x´ εἰς πάντας τοὺς ἀνθρώπους lautet und nicht wie in OS bzw. am Ende des Homoioteleuton von OSC nach Röm. 5,12 den Artikel fortläßt. Leider veranschaulicht dies der Apparat nicht. (7) Einen analogen Fall findet man in II, 57,8, wo die Edition davon ausgeht, daß C wie ULA 76 durch die RS-Tradition, bewahrt in O, kontaminiert ist. Doch dürfte 57,8–9 ἔχει – ἐστι ursprünglich gelautet haben: ἔχει τὸ *ἐποίησεν*. Διόπερ καὶ τὸ λεγόμενον ἐπ' αὐτῶν (scil. τῶν κτισμάτων) *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν* ἴσον ἐστι. In S und WMB liegt ein Homoioteleuton vor, das dazu veranlaßte mit ἴσον einen neuen Satz zu beginnen und γὰρ hinzuzufügen. Diesem γὰρ kommt an sich keine bindende Kraft zu. In II, 56,10–12 liegt ein ähnlicher Fall vor. Die Lesart von x´ erklärt sich durch das Homoioteleuton auf κτιζομένων, was in der Vorlage von x´ zu ἰδίαν φωνήν, τὸ *ἔκτισε* führte und zeigt, woher O kontaminiert ist. (8) An einigen Stellen wie z.B. I, 5,19; 12,6–7; II, 11,5–6; 35,19 zeigt sich, daß die Lesart von C wie die oben aus der Epistula angeführte Variante 16,20–22 Voraussetzung für jene von x´ ist. Überschaut man den dargestellten Tatbestand (1–8) dann zeigt die Überlieferung der ersten beiden Arianerreden denselben Sachverhalt wie jene des Briefes an die Bischöfe Ägyptens und Libyens: Eine Kontamination von C läßt sich nicht beweisen und ist auch zur Erklärung der Abhängigkeiten nicht notwendig. Zu Recht hat die Edition C als Zeuge von x aufgefaßt, doch das dreigliedrige Stemma, das die Edition für x voraussetzt (S. 88f.), ist durch ein zweigliedriges (C/ x´) zu korrigieren. Damit rücken beide Corpora Athanasiana aus dem 5. und 6. Jahrhundert, nämlich RS (vertreten durch O und S) und x, näher aneinander, so daß die Rekonstruktion der vorausliegenden Überlieferung weniger eindeutig unterschiedene Texttypen zutage bringt. Doch welcher Typ, RS oder x, steht dem ursprünglichen Text des Athanasius näher? Opitz optierte für die W-Sammlung, d.h. x´, sofern man, soweit dies möglich ist, die spätere Kontamination eliminiert. In dieser Hinsicht bedeutete die Arbeit von K. Metzler zu T und U einen bedeutenden Fortschritt. Weitere Untersuchungen sind nötig, um die Textgestalt von x´ genau zu bestimmen. Darum ist es bedauerlich, daß die Edition die Varianten von K und FY nicht mitteilt. Die Edition optiert gegen Opitz für eine Aufwertung der RS-Tradition, um über die Corpora zum Archetyp vorzudringen, kommt aber im Ergebnis zu einem Mischtext aus beiden Traditionen, in dem nur wenige Konjekturen eingeführt werden (II, 39,18; 55,28 verdienen diesen Namen nicht), sofern C unter dem Vorbehalt der Kontamination bleibt und nicht eine neue Bewertung von x´ bzw. der Varianten Ox´ veranlaßt. Dieser Mischtext soll sich also, so unterstellt die Edition, kaum vom ursprünglichen Wortlaut unterscheiden. Daß die Spaltung der RS- und der x´-Tradition spätestens im 6. Jahrhundert anzusetzen ist, hat Opitz anhand der Lemmata gezeigt. Auf Grund von Lesarten steht fest, daß sie vor der Transliteration im 9./10. Jahrhundert stattgefunden hat. Dies zeigen jene Lesarten, die sich am einfachsten aus der Unziale

erklären lassen. Für S sind dem Rez. zwei solche Lesefehler (I, 7,17; II, 48,7) aufgefallen und für x′, bezeugt durch LWMB, die Wiedergabe von ΑΙΩΝ als ΔΙΩΝ(I, 13,26), für C jedoch keine hier zu nennende Variante. Doch hat er den Apparat in dieser Hinsicht nicht weiter überprüft. Was bisher gesagt wurde, bezog sich auf die Corpora, insbes. auf die Stellung von C im Stemma. Nun seien noch Stellen genannt, an denen der Rez. wie bei einigen der zuvor zitierten nicht der Edition folgen kann. In I, 52,1–2 dürfte im Archetyp (OSx) wegen des unmittelbaren Kontexts δεικνύον zu δεικνύοντος verlesen worden sein, wie σημαῖνον in Sx, in x σημαίνων geschrieben, zeigt. In der Edition wird der Lesefehler nicht erkannt. In II, 27,27 überliefern, folgt man dem Apparat, OSC ein καὶ, OS außerdem wie W statt des edierten αὐτάρκως ein αὔταρκες, das den Vorzug verdient, während das genannte καὶ zum folgenden Zitat, d.h. zu Gen. 1,14, gehört. Angemerkt sei, daß W spätestens ab II, 27,14 in seiner Beziehung zu OS eine deutliche Veränderung zeigt, die wahrscheinlich eine andere stemmatische Einordnung („Verschiebung der Verwandtschaft") fordert. In II, 31,5 ist δόξα (Ox), nicht δόξαν (S), in 32,20 τοιαυτὰς τὰς die ursprüngliche Lesart. In II, 52,8–20 liegt ein langer Satz vor, dessen Struktur (ὥσπερ ... εἴποι ἄν – τὸν αὐτὸν τρόπον ... εἴποι [nicht εἴποιεν] ἄν) in der Edition nicht erfaßt ist. Dabei wurde bei 52,8–10 übersehen, daß hier ein Verb fehlt, wenn man den Text so wie in der Edition wiedergibt. Diese Aufzählung von Stellen, die zu einem Fragezeichen führen, ist wahrscheinlich nicht vollständig, da der Rez. seine Aufmerksamkeit auf das Lesen des Apparats gerichtet hat, doch den Text nicht in seinem Zusammenhang gelesen hat. Druckfehler entkommt kaum ein Editor. Doch störend ist nur, daß die Handschrift 76 teils (I, 5,11; 41,20–54,8) im Apparat erscheint, ohne dort in der Aufzählung der Textzeugen genannt zu werden und daß in II, 47 nach Z. 11 die Zeilenzählung nicht stimmt.

Karl-Heinz Uthemann

Paul Jonathan Fedwick, Bibliotheca Basiliana Universalis. A study of the manuscript tradition [II: manuscript tradition, translations and editions] of the works of Basil of Caesarea. I. The Letters. II. The Homiliae morales, Hexaemeron, De litteris, with additional coverage of the letters. Part one: Manuscripts; Part Two: Editions, translations, indices (*Corpus Christianorum*). Turnhout, Brepols 1993. 1996. XLII, 755 S.; LXIV, 817 S.; S.819-1326. ISBN 2-503-50300-4; 2-503-50519-8.

Im Rahmen der umfangreichen heuristischen Vorarbeiten für die Neuedition der Werke des Basileios von Kaisareia hat Paul Jonathan Fedwick die unwahrscheinlich große, nicht zu unterschätzende Mühe auf sich genommen, die gesamte griechische wie auch die nichtgriechische handschriftliche Überlieferung vom Oeuvre des Kirchenvaters zusammenzutragen. Daneben führt er die bisherigen Drucke und Editionen der Werke mit an, so daß der oben genannte Reihentitel einer *Bibliotheca Universalis* völlig zurecht gewählt wurde.

Der erste Band ist den Briefen des Basileios gewidmet und befaßt sich in vier großen Abschnitten mit denjenigen Textzeugen, die das Gesamtcorpus der Briefe wiedergeben (S. 1-165), mit der indirekten Überlieferung und den frühen Übersetzungen (S. 167–197), mit den frühen Drucken, den Texteditionen und den neueren Übersetzungen (S. 199–299), sowie abschließend mit der Überlieferung der einzelnen Briefe (S. 301–664). Natürlich hat F. auch die entsprechenden Handschriftenkataloge konsultiert, wobei er auf die umfangreiche Materialsammlung des Pontifical Institute of Medieval Studies in Toronto zurückgreifen konnte (der griech. Teil auf Mikrofiche hrsg. von R. E. Sinkewicz, Manuscript Listing for the Authors of the Patristic and Byzantine Periods, Toronto 1992). Doch Korrekturen selbst an den neueren Katalogen wie etwa dem der Vatikan-Handschriften von P. Schreiner, der im Falle des Vat. Gr. 869 für die Datierung wichtige Wasserzeichen übersehen hatte (S. 92), belegen eindrucksvoll, wie gründlich F. gearbeitet hat. Der letzte Abschnitt könnte insofern zu Mißverständnissen Anlaß geben, als man hier Briefe oder Textauszüge außerhalb der großen Sammlungen zu finden meint. Bedingt ist dies auch der Fall, doch handelt es sich in der Tat um ein sehr komplexes Register, das in alphabetischer Reihenfolge der Brieftitel angibt, welcher Brief in welchen Textzeugen begegnet. Notwendigerweise werden so die ersten Kapitel wiederholt. Den Abschluß des ersten Bandes bilden ein Appendix, der die fehlenden Textstücke in jenen 28 Handschriften angibt, die mehr als 250 Briefe insgesamt umfassen, gefolgt von einigen detaillierten Indizes. Auf diese Weise läßt sich gut dokumentieren, wie sehr die Überlieferung für ganze Textgruppen divergiert und mit welchen Schwierigkeiten die späteren Editoren konfrontiert sein werden, um aus den überlieferten Texten ein scheinbar in sich geschlossenes Briefcorpus zu entwickeln.

Teil II, der wegen des enormen Umfangs von 1.326 Seiten in zwei Teilbänden vorliegt, ist den Predigten, den neun eher erbaulichen Homilien zum Hexaëmeron sowie der Schrift *Ad adolescentes* gewidmet, für die F. den seiner Meinung nach inhaltlich angemesseneren Titel *De litteris* wählte. Dazu nimmt er drei weitere Werke auf, die sich in der Regel in der handschriftlichen Überlieferung des Basileios befinden: die Basileios-Vita des Amphilochios von Ikonion (CPG 3253) und zwei Enkomien auf den Kirchenvater, nämlich die des Ps.-Ephraem (BHG 246) und des Patriarchen Joannes XIII. Glykys (BHG 262h). F.s Vorgehensweise entspricht hier weitestgehend der der Briefe, wobei jedoch die Anzahl der zu berücksichtigenden Textzeugen ungleich höher ausfällt. So hat er mehr als 6.500 Handschriften aus über 400 Bibliotheken ausgewertet und sein Augenmerk gleichermaßen auf die griechische Überlieferung wie die frühen Versionen gerichtet. Dies ist schon deshalb geboten, weil Übersetzungen erhalten sind, für die das griechische Original fehlt. Es versteht sich von selbst, daß F. dabei keinen ausführlichen Handschriftenkatalog erstellen kann, sondern sich auf die im Sinne der Überlieferungsgeschichte wichtigsten paläographischen Details beschränken muß. Insgesamt ist aber festzuhalten, daß die Überlieferung für die in Teil II behandelten Texte wesentlich disparater ausfällt als im Falle des Briefcorpus. Von daher sind Aussagen, inwieweit ein bestimmter Textzeuge vollständig ist oder beispielsweise eine einzelne Predigt bewußt ausgelassen wurde, kaum möglich. Solche Fragen werden erst im Rahmen der späteren Edition bzw. in der Arbeit mit einem verläßlichen Text zu klären sein.

Kapitel I (S. 1–124) führt nach Bibliotheken geordnet jene 214 griechischen Handschriften an, die ein Predigtcorpus von oftmals unterschiedlichem Umfang bieten, während Kapitel II (S. 127–166) dasselbe für die 255 Hexaëmeron-Manuskripte leistet. Kapitel III (S. 167–244) listet jene 491 Handschriften auf, die nichtgriechische Versionen der beiden genannten Textgruppen beinhalten. In den Kapiteln IV–X (S. 245–801) folgen nach ihrem heutigen Aufbewahrungsort geordnet die knapp 6.000 Handschriften, die auf griechisch oder in Übersetzung einzelne Predigten oder Auszüge aus dem Hexaëmeron enthalten, bevor einige Nachträge zur Überlieferung der Briefe (S. 801–814) den ersten Teilband abschließen.

In Kapitel XI (S. 818–904) finden sich die bis zum Jahr 1699 erschienenen Drucke der hier behandelten Werke, wobei diese Zeitgrenze eher aus praktischen Gründen gewählt zu sein scheint und damit recht willkürlich ausfällt. Denn den Einzelausgaben, Editionen und

Übersetzungen vom 18. Jh. an (Kapitel XII, S. 905–998) läßt sich wohl kaum ein prinzipiell höherer wissenschaftlicher Wert bescheinigen als den vorausgegangenen Publikationen. Für die editorische Arbeit wieder sehr nützlich sind die beiden folgenden Kapitel XIII und XIV (S. 999–1168). Darin werden jedem Textstück seine in der Überlieferung divergierenden Einzeltitel, das ebenso oft variierende „Incipit" und „Desinit", die wichtigsten Handschriften, die Versionen und die Drucke bzw. Editionen zugeordnet. So läßt sich beurteilen, welchen Stellenwert man beispielsweise einzelnen Predigten beimaß, oder auch auf welche Weise ein bestimmtes Textcorpus entstand oder in der weiteren Überlieferung wieder variiert wurde. Sämtliche Handschriften hat F. auch auf sog. Spuria sowie auf Texte durchgesehen, die dem Kirchenvater nur zugewiesen werden. Diese listet er in Kapitel XV in alphabetischer Reihenfolge auf (S. 1173–1295), wobei überraschenderweise einige dieser Werke sogar Eingang in einen größeren Teil der gesicherten Textüberlieferung fanden. Den Wert einer solchen Zusammenstellung sollte man nicht unterschätzen, denn Basileios gehört zu den bedeutendsten Theologen der Kirche, der von den nachfolgenden Autoren gerade im griechischsprachigen Osten immer wieder zitiert wird. Darunter befinden sich jedoch häufig Fehlzitationen, deren überlieferungsgeschichtlichen Weg man mit der Arbeit F.s zum Teil wird zurückverfolgen können. Kapitel XVI (S. 1297–1320) beschließt den Band mit den Manuskripten, die die oben genannte Vita und die beiden Lobreden auf Basileios beinhalten, sowie mit weiteren Nachträgen zu den Briefen.

Gewiß muß im Zeitalter elektronischer Publikationen die Frage erlaubt sein, ob ein solches Werk überhaupt noch gedruckt werden sollte, das allenfalls ein sehr eingeschränkter Leserkreis tatsächlich benutzen wird. Im wesentlichen werden es die späteren Editoren der gut 370 dem Kirchenvater Basileios zugeordneten Werke sein, die F.s Arbeit zur Hand nehmen werden, eine Arbeit, die „nur" ein Stück auf dem Weg zu einer modernen, textkritischen Edition darstellt. Man muß dafür schon seinen Blick auf die Überlieferungsgeschichte einzelner Werke oder eines bestimmten Autors richten, um den tatsächlichen Wert solcher Publikationen zu erkennen. Am Beispiel der Briefe des Basileios wird nämlich wiederum ein entscheidendes Dilemma deutlich, mit dem sich die byzantinistische Philologie und Textkritik auseinandersetzen muß. Man stößt hier nämlich auf jene überlieferungsgeschichtliche Lücke von weitaus mehr als 500 Jahren zwischen dem Tod des Autors, dem man ein Werk zuordnet, und den ältesten Handschriften, in denen eben dieses Werk erstmals greifbar ist. Was ist jedoch mit dem fraglichen Text in der Zwischenzeit passiert – und inwieweit wurde er gar manipuliert bzw. einem neuen Zeitgeschmack angepaßt? Gewisse Auskünfte mag die indirekte Überlieferung solcher Texte bieten, aber in der Regel entpuppt sich diese gleichfalls als „verdächtig" – oder man stößt auf Fragmente, die sich mit der anerkannten Überlieferung nicht in Einklang bringen lassen. Im Fall der Basileios-Briefe liegt gar ein Papyrusfragment aus dem 5. (oder besser doch dem 6. Jh.!) vor (Berlin, Papyr. Inv. 6795-54), das mit den allgemein anerkannten Überlieferungssträngen nicht so recht in Einklang zu bringen ist. Vor einem solchen Hintergrund kann man die Arbeit F.s nicht wichtig genug nehmen, denn mit ihrer Hilfe läßt sich ein Text in seiner Überlieferung ganz minutiös zurückverfolgen, um auf diese Weise Aussagen zur Authentizität eben dieses Textes überhaupt erst machen zu können.

Eine Textedition will und kann dies natürlich nicht leisten, so daß die Frage nach dem Druck unbedingt eine positive Antwort bekommen muß. Wer F.s Studien nur als Nachschlagewerk benutzt, dem wäre zweifelsohne auch mit einer modernen, geistlosen Datenbank gedient gewesen. Aber wer mit den Bänden tatsächlich arbeiten möchte und seinen Nutzen daraus zu ziehen versteht, der wird froh darüber sein, auf ein gedrucktes Werk zugreifen zu können, das es nicht verdient, als bloßer „Steinbruch" mißbraucht zu werden.

So sei dem Autor abschließend für seine Mühe, seine Geduld und seine Genauigkeit gedankt, auch wenn er selbst in seinem Vorwort der Meinung ist, diese Eigenschaften in einem nur ungenügenden Maße aufgebracht zu haben. Das Werk jedoch widerlegt diese Einschätzung auf eindrucksvolle Weise.

Lars Hoffmann

Kristijan Domiter, Gregor von Nazianz. De humana natura (c. 1,2,14). Text, Übersetzung, Kommentar (*Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter* 6). Frankfurt am Main etc., Peter Lang 1999. 313 pp. ISBN 3-631-34570-4.

Le présent ouvrage est le sixième volume de la série *Patrologia*, éditée par Andreas Spira, Hubertus Drobner et Christoph Klock. Trois volumes précédents avaient pour sujet Grégoire de Nysse. Voici un livre qui est dédié à l'autre Grégoire et qui nous offre la première édition moderne d'un des poèmes les plus réussis du Nazianzène.

Le poème περὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως est une méditation élégiaque sur la condition humaine, en 132 vers. Grégoire a choisi le mètre traditionnel de ce genre lyrique: le distique élégiaque. L'influence antique ne se limite pas aux aspects formels (mètre, langue et style): surtout le prologue (vv. 1–16) fourmille de réminiscences de la littérature classique et hellénistique (Sappho, Platon et Théocrite sont les sources les plus remarquables). Le poète y esquisse une scène bucolique, un *locus amoenus* accompli, qui revient à la fin du poème, dans un épilogue. Cette *Ringkomposition* entoure la partie centrale (vv. 17–128), un monologue intérieur dans lequel le poète s'adresse d'abord à son corps, puis à son âme. Le ton est un mélange de pessimisme et de confiance, mais les plaintes sur les vicissitudes de l'existence prédominent. Ici aussi, le langage et les images trahissent le lettré classique qu'est Grégoire.

Jusqu'à présent, la seule édition disponible de ce poème était celle des mauristes, reprise par Migne (*PG* 37, 1862). Les mauristes l'ont rangé parmi les *carmina moralia* (*liber* I, *sectio* II), d'où le numéro conventionnel: *carmen* 1,2,14. Désormais, et en attendant l'*editio critica maior* des poèmes de Grégoire (en préparation depuis quelques décennies pour le *Corpus Christianorum*, sous la direction de Martin Sicherl) il faudra donc se référer au texte et à l'apparat critique de Kristijan Domiter (K. D.) – qui a d'ailleurs utilisé les collations de l'équipe de Sicherl. Ce livre est issu d'une dissertation doctorale dirigée par Andreas Spira et soutenue à l'université de Mainz en 1998. Il offre non seulement le premier texte critique, mais aussi la première traduction allemande complète et le premier commentaire suivi du poème en question.

Dans une introduction assez concise, K. D. précise l'objectif de son commentaire. Son ambition est expressément philologique: „der Text des Gedichtes soll erklärt werden" (15), sans jugements esthétiques. D'après l'auteur lui-même, la forme choisie s'éloigne de celle des autres commentaires de poèmes grégoriens (il en existe déjà une douzaine), par sa construction quadripartite. Pour chaque partie du poème, on trouve d'abord une esquisse globale du contenu, puis, par unité commentée, le texte grec et la traduction, ensuite une paraphrase et/ou explication plus précise, et pour terminer une partie ‚lemmatique', c'est-à-dire un commentaire mot par mot. Le motif louable de cette méthode est d'obtenir une distinction plus claire entre l'interprétation globale et l'analyse de détail. Il en résulte, d'autre part, qu'un autre objectif n'est pas toujours réalisé: celui de suivre l'avis de Quintilien „nicht weniger und nicht mehr zu sagen als *quantum opus est et quantum satis est*"

(17). En effet, ces quatre phases contiennent assez de répétitions; la plus marquante est la reprise intégrale du texte grec et de la traduction.

L'introduction est suivie par des préliminaires textuels et le stemma, repris en grande partie au livre de N. Gertz, *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz.* 2. *Die Gedichtgruppe* I, Paderborn 1986. Cette partie s'achève sur une liste des divergences du texte des mauristes, qui sont bien motivées dans le commentaire. Il s'agit de 17 cas seulement, dont la plupart ne touche pas à la signification du passage concerné. (On s'étonne de voir dans cette liste le vers 10: la *PG* y lit ἐγγὺς ἔκλυζε, tout comme K. D., et non pas ἐγγύθι κλύζε.)

Le texte grec, l'apparat critique et la traduction, qui occupent les pp. 27–45, sont fiables et judicieux. Pour quelques questions de détail (une interponction, la traduction d'un passage particulier), voir plus bas. Le texte est reparti en paragraphes de longueur diverse, qui correspondent à la structure du poème proposée par K. D. à la p. 47.

Cette structure se retrouve également dans le commentaire (pp. 49–263). Dans sa partie interprétative, celui-ci donne des paraphrases éclairantes et résout maintes difficultés liées à la locution parfois obscure du poète (p.ex. les passages vv. 43–48 et 97–106). K. D. nous offre des observations fines quant au style (p.ex. sur la paronomasie ἄλσεος/ἄλγεος v. 11–12, p. 73; l'ironie du distique 23–24, p. 80), à la composition (il est particulièrement attentif à la technique quasi-associative de Grégoire, p.ex. p. 139: „das letzte Stichwort eines Abschnittes [liefert erneut] die Überleitung zum nächsten"), et au contenu. Une question récurrente est celle des sources –païennes et bibliques –, p.ex. p. 118, où l'on trouve quand même un jugement esthétique: „Mit sicherem Stilgefühl verbindet G. hier biblische Klage und paganen Threnos", cf. aussi p. 51: „ein virtuoses Gewebe klassischer Motive". Cette question des sources est liée à celle de l'équilibre entre tradition et originalité, p.ex. p. 63: „Originalität bedeutet [...] Originalität der Synthese, nicht aber Originalität der Erfindung". En ce qui concerne ces dernières questions, j'aurais apprécié une discussion plus approfondie de la terminologie utilisée: qu'est ce qu'une „Anspielung", une „Nachwirkung" ou une „Umschreibung", et surtout: quels sont les critères appliqués pour voir dans telle ou telle formule une allusion et de la rejeter dans une autre? Dans la partie lemmatique du commentaire, on reconnaît le traitement philologique traditionnel: presque chaque mot est suivi de remarques thématiques, grammaticales, métriques, littéraires et textuelles, complétées d'un très riche ensemble de lieux parallèles. Les très nombreux renvois dans les notes font preuve d'une maîtrise bibliographique impressionnante. Cette partie trahit donc l'origine de l'oeuvre: on accepte plus volontiers une (sur)abondance d'observations finalement peu pertinentes (de type: „82 καί περ: Bei Homer stets durch ein Wort getrennt, außer Od. 7,224 καί περ πολλὰ παθόντα" p. 178) dans une thèse de doctorat que dans un livre publié.

A la fin du volume se trouvent cinq appendices („Exkurse"): sur la métrique (pp. 264–266, traitement récapitulatif, avec la remarque correcte mais étonnante que l'hexamètre de Grégoire suit plutôt la pratique d'Homère et d'Hésiode que celle de Callimaque *et de Nonnos*, voir déjà p. 250), sur la datation du poème (pp. 266–268, aboutissant justement sur un *non liquet*), sur le prétendu «héraclitisme» de Grégoire (pp. 268–271, K. D. ne trouve pas de preuves dans ce poème d'une connaissance *directe* de l'oeuvre du présocratique), sur le genre littéraire (pp. 272–274, concluant avec raison „Alles in allem scheint G. sich nicht sonderlich an Gattungszwänge gebunden gefühlt zu haben") et sur la publication des poèmes de Grégoire (pp. 274–275, on n'en sait presque rien). Un résumé (p. 277), une table chronologique (pp. 278–279, sa fonction, „Orientierung", m'échappe), une bibliographie

exemplaire (pp. 280–310!) et un index de mots grecs (pp. 311–313) terminent ce livre. Qu'il me soit permis d'aborder, pour finir, quelques passages particuliers.

Pour les réminiscences possibles de Sappho dans les vers 6 et 50, je suis convaincu que K. D. a raison de rejeter l'opinion de Cataudella (pp. 66–67 et 127): la mention de la Crète (v. 50) n'a rien à voir avec le poète archaïque. Je serais même incliné à ne déduire du prologue qu'une connaissance indirecte, par l'intermédiaire d'Hermogène. Voir à ce sujet maintenant aussi F. Pontani, *Le cadavre adoré: Sappho à Byzance?*, dans: *Byzantion* 71 (2001) 233–250, p. 234 n. 4.

Je changerais l'interponction du vers 27: au lieu de ἔμπεδον οὐδέν· ἔγωγε ῥόος θολεροῦ ποταμοῖο | αἰὲν ἐπερχόμενος,... je lirais ἔμπεδον οὐδὲν ἔγωγε· ῥόος... pour des raisons syntaxique, métrique (on obtient ainsi la césure usuelle) et surtout contextuelle: les deux vers précédents posent la question de l'identité personnelle: εἰμί. φράζε, τί τοῦτο; τὸ μὲν παρέθρεξεν ἐμεῖο, | ἄλλο δὲ νῦν τελέθω, ὃς δ' ἔσομ', εἴ γ' ἔσομαι. On n'attend pas de généralisation («Rien n'est stable»), mais plutôt une conclusion spécifique («Moi, je ne suis pas du tout stable, mais...»). Ce changement rendrait superflue la remarque relative à la ‚phrase' ἔμπεδον οὐδέν· (p. 97) „Die universale Geltung dieses Gedankens erfährt eine gewisse Einschränkung in or. 3,7..."

Dans les pages qui commentent la discussion sur l'essence de l'âme (vv. 63–86, pp. 147–182) on aurait apprécié une comparaison plus systématique avec le poème περὶ ψυχῆς (1,1,8) de Grégoire. On s'étonne en particulier de ne pas trouver mentionnées les théories du traducianisme et du créationisme, auxquelles Grégoire paraît faire allusion successivement dans les vv. 69–74 et 75–84, tout comme dans le poème 1,1,8: voir la discussion de ces théories dans C. Moreschini – D. A. Sykes, *St. Gregory of Nazianzus, Poemata Arcana*, Oxford 1997, pp. 241–242, un livre que K. D. a pourtant utilisé.

L'un des passages les plus énigmatiques du poème se trouve à la fin de la section intitulée par K. D. „Das Leid im menschlichen Leben – Die Angst der Gerechten" vv. 93–108). Après une plainte à propos de ce que les méchants ont apparemment plus de succès dans cette vie, sans crainte des peines dans l'au-delà, Grégoire conclut par le distique suivant: λώϊον ἦν ἀλιτροῖσιν ἐς ὕστερον ἔμμεν' ἄτιτα | ἢ ἐμὲ νῦν κακίης πήμασιν ἀσχαλάαν (vv. 107–108). K. D. traduit: „Besser wäre es für die Frevler, daß sie im Jenseits unbestraft blieben, als daß ich nun über die Leiden klage, die die Schlechtigkeit hervorruft" (p. 41 = 196). Il constate justement „Der Sinn dieses letzten Distichons erschließt sich nicht leicht" (p. 200), ce qui l'amène à une discussion de six pages à propos de ces deux vers (200–203 et 222–223). Son interprétation, que je trouve convaincante, me paraît pouvoir être résumée comme suit: le poète éprouve une telle peur des peines dues (après la mort) à la méchanceté (κακίης πήμασιν), que pour en être délivré il accepterait (λώϊον ἦν) de voir les méchants impunis. Si cette paraphrase rend bien l'explication de K. D. celle-ci ne se reflète pas dans sa propre traduction, et elle est contredite par son commentaire lemmatique sur λώϊον ἦν ἀλιτροῖσιν: „Der Dativ läßt sich sowohl auf λώϊον ἦν als auch auf ἔμμεναι beziehen, was für den Sinn allerdings nicht von Bedeutung ist" (p. 222). A mon avis, la fonction syntaxique du datif a bien une importance pour le sens du distique, et il faut le lier à ἔμμεναι. Ainsi on obtiendrait une traduction qui rendrait mieux l'interpétation défendue: „Besser wäre es [für mich], daß die Frevler im Jenseits unbestraft blieben..."

Vers la fin du monologue intérieur, le poète met fin à ses plaintes de la manière suivante (vv. 123–126): ποῖ στήσεις με φέρουσα, κακοφραδές, ἔνθα, μέριμνα; | ἵστασο. πάντα θεοῦ δεύτερα. εἶκε λόγῳ. | οὐδέ με μαψιδίως τεῦξεν θεός. ἔμπαλιν ᾠδῆς | ἵσταμαι· ἡμετέρης τοῦτ' ὀλιγοφρενίης. K. D. traduit comme suit: „Wohin wirst du mich noch hinstellen, die du mich hierher bringst, übelwollende Sorge? Halt ein! Alles ist zweitrangig nach Gott. Weiche dem

Logos! Auch hat mich Gott nicht umsonst gemacht. Ich lasse ab von dem Widergesang. Dies alles kam von unserem geringen Verstandesvermögen." (p. 43 = 246). Ma question porte sur l'interprétation et la traduction de la phrase ἔμπαλιν ᾠδῆς ἵσταμαι. Dans la paraphrase, D. K. commente ainsi (p. 247): „G. bezeichnet dieses Innehalten selbst als eine Palinodie (ἔμπαλιν ᾠδῆς in Vers 125 bezieht sich nur auf das in Vers 124f. Gesagte)." Dans le commentaire lemmatique d'autre part, on lit: „ἵστασθαι mit Genitivus separativus in der Bedeutung ‚ablassen von' gehört der Sprache der Dichtung an..." (p. 251). Je ne pense pas que le génitif ᾠδῆς dépende du verbe ἵσταμαι, mais plutôt de ἔμπαλιν, comme le suggère d'ailleurs le premier commentaire. Dès lors, le verbe ne signifie pas ici, à mon avis, ‚ablassen von', mais bien ‚einhalten', comme dans le v. 124. Je proposerais donc la traduction suivante, qui correspond mieux à la paraphrase de la p. 247: «Je m'arrête ici, en allant contre la tendance de mon poème.»

Ces quelques suggestions et questions n'enlèvent rien de mon estime pour le travail minutieux et les nombreuses remarques perspicaces, qui ont modifié plusieurs fois ma propre interprétation antérieure de tel ou tel passage. L'auteur nous a procuré une édition et un commentaire fiables d'un texte remarquable.

Kristoffel Demoen

Sancti Gregorii Nazianzeni opera. Versio iberica 1. Orationes I, XLV, XLIV, XLI, editae a H. Metreveli et K. Bezarachvili, Ts. Kourtsikidze, N. Melikichvili, Th. Othkhmezouri, M. Raphava, M. Chanidze; Versio iberica 2. Orationes XV, XXIV, XIX, editae a H. Metreveli et aliis (*Corpus Christianorum, Series Graeca* 36 u. 42; Corpus Nazianzenum 5 u. 9). Turnhout – Leuven 1998/2000. XL + 297 u. XI + 226 S.

Der Plan, auch die alten orientalischen Übersetzungen der Werke des großen Kirchenvaters Gregor von Nazianz im Rahmen des *Corpus Christianorum*, sogar in der *Series Graeca*, zu publizieren, ist fast ein Vierteljahrhundert alt. Nicht nur für die Wirkungsgeschichte, auch für die Rezeption und das Verständnis dieser griechischen Texte lassen sich aus den Übersetzungen, auf denen dann ein weiteres Schrifttum aufbaut, wertvolle Erkenntnisse gewinnen.

Abgesehen von anonymen älteren Übertragungen erster Reden Gregors ins Georgische noch in *mrvaltavi*-Schrift (in Hss. des 9. und 10. Jh. überliefert) sind hier als Übersetzer primär Euthymios vom Hl. Berg (Eptvime Atoneli bzw. Mtac'mideli) (späteres 10.–früheres 11. Jh.) und Ephrem vom Schwarzen Berg (Eprem Mcire) (letztes Viertel 11. Jh.) zu nennen. Ersterer ging mit dem Text Gregors (georgisch Grigol) und seiner oft schwer verständlichen, geheimnisvollen, „verhüllten" Terminologie etwas freier um und bemüht sich um terminologische Klarheit (auch im Hinblick auf die Verwendung in der Liturgie), während letzterer dem Original viel näher steht – auf Kosten der Verständlichkeit.

Band 1 beginnt mit einer kurzen, aber prägnanten Einleitung (die Untersuchung der Handschriften hatte T. Bregadze schon 1988 in Bd. 20 der *Series Graeca* publiziert); darauf folgt zunächst ein Brief Ephrems an Kerykos (K'vrik'e) von Alexandrien sowie ein kurzes jambisches Gedicht mit dem Akrostichon GEORGI (beides mit französischer Übersetzung). Innerhalb des Arbeitsteams waren für die Texterstellung nach Euthymios primär Ts. Kourtsikidze und K. Bezarachvili verantwortlich, für die nach Ephrem M. Raphava und N. Melikichvili. Für or. 24 gibt es keine vollständige Übertragung durch Eustathios, hier tritt eine Übersetzung von David T'beli (11. Jh.) an ihre Stelle. Die beiden Hauptübersetzungen werden synoptisch dargeboten, Euthymios links, Ephrem rechts; weitere Übertragungen sind im Apparat berücksichtigt. Die Reihenfolge der Reden richtet sich nach dem Osterzyklus, wie sie auch in einer der wichtigsten Handschriften, A-1 (im Jahr 1030–1031 in Konstantinopel kopiert), begegnet. Es sind jeweils mehrere Manuskripte vorhanden, die dem Autograph zeitlich sehr nahe stehen.

Geplant ist nicht nur die Edition der 16 liturgischen Reden, sondern auch die der übrigen, der einschlägigen Kommentare, der Vita Gregors und eines Elogiums Gregors von Sophronios von Jerusalem (griechische Vorlage verloren), ferner eine Zusammenstellung der griechisch-georgischen Wortentsprechungen, eine Arbeit zur Übersetzungstechnik usw., man kann also durchaus von einem langfristigen Projekt sprechen. Möge die hohe Qualität beibehalten werden können und auch der Verlag „durchhalten", selbst wenn die Zahl derer, die aus diesem Unternehmen großen Nutzen ziehen können, recht beschränkt ist. Gegen die Transkription moderner georgischer Namen nach der französischen Aussprache ist nichts einzuwenden, wohl aber gegen die sonstige Transliteration aus dem Georgischen (aspirierte Konsonanten werden mit Spiritus lenis bzw. Apostroph markiert – der Grund liegt wohl im verwendeten Computer-Programm).

Wachtang Imnaišvili – Werner Seibt

Evagre le Pontique, Sur les pensées. Edition du texte grec, introduction, traduction, notes et index par Paul Géhin, Claire Guillaumont et Antoine Guillaumont (*Sources Chrétiennes* 438). Paris, Editions du Cerf 1998. 349 S. ISBN 2-204-06081-X.

Seit J. Muyldermans's Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung des Evagrios Pontikos (1932) stand die Zuschreibung der Kephalaia Περὶ λογισμῶν (CPG 2450) an Evagrios fest. Sie wurde von I. Hausherr 1934 mit seiner Studie zu Περὶ προσευχῆς (CPG 2452) bestätigt. Diese Kephalaia über das Gebet werden am Ende der kurzen, die ersten 22 Kapitel umfassenden Version von Περὶ λογισμῶν als ein geplantes, zumindest noch nicht vollendetes Werk genannt (22, 20–22). In einer ausführlichen Darstellung der Überlieferungsgeschichte zeigen die Editoren, die sich als ausgezeichnete Kenner des Evagrios ausgewiesen haben, die Zugehörigkeit jenes Zweiges der kurzen Version, der Neilos als Autor nennt (S. 99–102; 112), zu jener Tradition α, die an den Athos gebunden ist und deren ältester Zeuge, der Codex Protatou (D; 10. Jh.), „vielleicht aus Konstantinopel" stammt (S. 125). Die Editoren setzen die Spaltung vor jener Vorlage von D an (S. 135), auf die auch der von J. Muyldermans benutzte Coislinianus 109 (A; 11. Jh.) und der Parisinus gr. 1056 (B; 11. Jh.) zurückgehen (S. 94–97). Doch so wie die A und B gemeinsamen Varianten, wie die Editoren zu Recht sagen (S. 97f.), im Blick auf diese Hypothese problematisch sind, so sind es auch jene, in denen AB bzw. A mit der Neilos-Überlieferung, im folgenden v genannt, übereinstimmen, auch wenn man bei A mit Kontamination rechnen muß (6,31–32). Letztlich hängt die Entscheidung nur an zwei jener Varianten, die v und der zweiten Überlieferung der kurzen Version ω gemeinsam sind, nämlich an 11,7 und 17,9–10. ω ist nicht nur auf den Inseln und in Süditalien, sondern, wie der Casinensis 231 (T; 12. Jh.) zeigt (S. 125f.), auch in Konstantinopel beheimatet. Auch wenn die Editoren betonen, daß die beiden Zweige α und ω für die kurze Version, d.h. die ersten 22 Kephalaia, sich sehr, nämlich an 330 Stellen, unterscheiden (S. 113–118), so optieren sie dennoch für einen gemeinsamen Archetyp und erstellen aus α und ω zugleich den einen

ursprünglichen Text, der in beiden Zweigen auf je eigene Art redigiert worden sei (S. 118). Der Gefahr, daß auf Grund einer solchen Hypothese die constitutio textus zu einem nach philologischem Fingerspitzengefühl erstellten Mischtext führt, wirkt der Versuch entgegen, mittels Tendenzkritik Kriterien zur Beurteilung der beiden Zweige zu finden. Den Unterschied zum zweiten Teil des Texts aus einem παλαιότατον βιβλίον ἐνεχθὲν ἀπὸ Ἰνδίας (S. 119), der aus der langen Version stammt und in dem α und ω nur in 79 Varianten und damit, sofern man die Textlänge in Betracht zieht, in wesentlich weniger Lesarten differieren (S. 111; 121), erklären die Editoren durch die Hypothese, daß für beide Teile eine je eigene, auch in der Zeitdauer deutlich unterschiedene Überlieferungsgeschichte vorauszusetzen ist: Die Spaltung der kurzen Version geht, wie die syrische Übersetzung derselben (S. 108–110) zeigt, „auf das Ende des 5. Jh.s zurück", jene des zweiten Teils ist jünger (S. 111) und wohl ins 8. bis 10. Jh. zu datieren (S. 125; 136). Mit der vorliegenden, sehr sorgfältig präsentierten kritischen Edition ist für jene, die an der Geschichte der Spiritualität und Seelenführung interessiert sind, eine Quelle zugänglich gemacht, die mit psychologisch plausibler Beobachtung, u.a. über Träume, den Kampf wider die Dämonen mit dem Ziel, das reine Gebet in der Apathie des Herzens und der Schau des Nus zu verwirklichen, darstellt und so im Blick auf die im Griechischen bewahrten Werke des Evagrios nichts Neues, doch höchst Lesenswertes mitteilt.

Karl-Heinz Uthemann

Jean Chrysostome, Sermons sur la Genèse. Introduction, texte critique, traduction et notes par Laurence Brottier (*Sources Chrétiennes* 433). Paris, Editions du Cerf 1998. 410 S. ISBN 2-204-05996-X.

Im Unterschied zu anderen Editionen in den *Sources Chrétiennes* beschränkt sich die vorliegende weitgehend auf die Wiedergabe des Textes und die Rekonstruktion der direkten Überlieferung. Sie beansprucht, eine kritische Textausgabe zu sein. Es werden 38 Handschriften genannt. Nur der Parisinus gr. 797 (P) aus dem 11. Jahrhundert enthält alle acht Homilien (CPG 4410), wobei die dritte und die sechste erst nach der achten stehen. Dies ist insofern schon auffällig, als diese beiden sich nicht unmittelbar mit der jeweils vorausgehenden Predigt verbinden lassen. Sollte es sich, wie der Editor annimmt, um eine tatsächliche in dieser Form in der Fastenzeit gehaltene Predigtreihe handeln, dann müßte vor der dritten und der sechsten zumindest je eine Homilie verlorengegangen sein. Der Editor bietet zwar auf S. 17–21 eine Übersicht über die Parallelen zum großen Corpus der 67 Homilien zur Genesis (CPG 4409), läßt sich aber nicht auf eine Erörterung ein und neigt wohl zur Hypothese, daß Johannes Chrysostomos „Elemente" aus den hier von ihm edierten Predigten „in verschiedenen Homilien der großen Series wieder benutzt hat" (S. 21). Gegenüber dem in der *Patrologia graeca* vorliegenden Text, der die Ausgabe von Th. Fix (1835) wiedergibt und im Wesentlichen nichts anderes ist als der von H. Savile (1612) erstellte, von Fronton du Duc (1614) und von B. de Montfaucon (1721) wenig veränderte Text, liegt die editorische Leistung vor allem darin, daß hier der Vindobonensis theol. gr. 10 (T) aus dem 10. Jahrhundert und der genannte Parisinus gr. 797, den „H. Savile nicht gekannt hat" (S. 118), eingebracht werden. Die Edition geht von einem zweigliedrigen Stemma aus und gibt T als Vertreter der Familie β gegenüber P, dem wichtigsten Zeugen von α, den Vorzug für die constitutio textus. Angemerkt sei hier, daß die Untersuchung zu den Quellen von H. Savile keinen Bezug auf dessen Nachlaß nimmt (I: Auct. E.3.16; II–V: E.3.10; VI: E.4.2; VII: E.3.12; VIII: E.3.8, E.3.16). Da der Editor bestimmte Handschriften, auch ältere wie den Atheniensis BN 226 (11. Jh.), mit dem Hinweis eliminiert, sie ständen P nahe, ergibt sich, daß P bei der ersten, zweiten und fünften Predigt als einziger Zeuge für α auftritt und daß P bei der achten nur mit einem weiteren Manuskript, dem Mosquensis Bibl. Synod. 128 (VI. 159) aus dem 10. Jh. (Y), und bei der sechsten und siebten vor allem mit dem Atheniensis BN 211, auf Ende 9., Beginn 10. Jh. datiert (G), für den Text von α verglichen wird. Für zwei Handschriften des 11. Jh.s, den Vaticanus gr. 1630 (V) und den Monacensis gr. 352 (M), erschließt der Editor zwei Quellen: Aus β stammen die Homilien I, II, IV und V, aus α VI und VII. Einzig bei der dritten Predigt (III) würden beide nicht aus derselben Quelle schöpfen. Denn in V stamme III aus α, in M aus β. Doch hat den Rez. die Zuordnung von M in III nicht überzeugt. Denn M bedarf, wie an sich auch der Editor annimmt, einer umsichtigen Kritik. Dies zeigt schon die Übereinstimmung mit SR, insbes. mit S, dem Sinaiticus gr. 376 aus dem 10./11. Jh., mit dem M u.a. in der Zählung des zweiten bis fünften Sermo als dritte bis sechste Predigt übereinstimmt. S selbst, der alle Homilien außer der siebten überliefert, zählt die erste als zweite und hält diese Zählung bis zur sechsten durch, sofern diese als siebte gezählt wird. Zur achten, die in MV nicht vertreten ist, macht S keine Angabe. Vor dem ersten Sermo (ff. 135–156^{v}) steht in S auf f. 135 das Ende der fünften Homilie von CPG 4333 (PG 49, 314, Z. 7–15, inc. καὶ γὰρ τῆς τοῦ πατρὸς). Vor f. 135 sind in S vier Texte verlorengegangen. Es bleibt somit vorläufig unklärbar, ob hier die genannte Homilie von CPG 4333 als erste gezählt wurde oder diese Zählung aus einer Vorlage übernommen wurde, in der ein anderer Text als erster gezählt wurde. Da M zugleich V einbringt, vgl. man z.B. die auf S. 100f. genannten Varianten von SMV in der fünften Predigt. Auf die Zusammenhänge zwischen M und SR, die einer sorgfältigen Untersuchung bedürfen, ist der Editor auch in seinem Beitrag zu diesen drei Handschriften in *Revue d'histoire des textes* 27 (1997) 223–237 nicht eingegangen. Da β in der Edition an sich durch T definiert wird, T aber die siebte Homilie nicht überliefert, wird der Gebrauch des Terminus β (S. 107) äquivok, wie schon die auf S. 108f. genannten Lesarten bezeugen. Es wird einfach unterstellt, daß der Venetus Marc. II, 46 (W; 13. Jh.) die siebte Predigt aus derselben Tradition schöpft wie die erste und zweite, obwohl sie in W nicht in deren Kontext steht. Nicht kollationiert wurden für die Edition fünf Handschriften, die nicht zugänglich gewesen seien, nämlich die aus dem 10. Jh. stammenden Mosquenses Bibl. Synod. 124 (VI. 162) – in der Edition 125 genannt (S. 74; 85) – und 136 (VI. 170), ferner der Codex Lewis 156 (11. Jh.), der Scorialensis gr. 527 (12. Jh.) und der Athonensis Iviron 255 (14. Jh.). Sodann ist die Liste der genannten 38 Handschriften nicht vollständig. Zumindest sind fünf dem Rez. bekannte hinzuzufügen, nämlich die zwei verwandten Codices Parisinus gr. 756, ff. 1–5^{v} (inc. mutil.) und Stauronikita 32, ff. 73^{v}–79, die den siebten Sermo enthalten, ferner der Vaticanus Ottobonianus gr. 14, ff. 2^{v}–5 (Sermo I), der Atheniensis BN 456, ff. 96^{v}–101 (= pp. 192–201; Sermo III) und der Parisinus gr. 779, ff. 289^{v}–296 (Sermo IV). Angemerkt sei, daß der in der Edition genannte Istambuler Codex Hagias Triados 127 auch als Codex 121 gezählt wird. Die vorliegende Edition kann nach Meinung des Rez. nicht den Anspruch erheben, eine kritische Edition zu sein. Wichtig scheint dem Rez. der Hinweis, daß die armenische Übersetzung, die wohl aus dem 5. oder 6. Jh. stammt, „streng genommen, weder mit der Familie α noch mit der Familie β übereinstimmt. In ein und derselben Predigt besitzt sie gemeinsame Varianten mit P und mit T" (S. 123; vgl. zu CPG 4410 auch M. van Esbroeck, *RÉArm* 12 [1977] 142, 18 [1984] 264). Man wird nur weiterkommen, wenn man die Varianten philologisch wertet, d.h. sich auf lectiones coniunctivae und separativae konzentriert. Ein gutes Beispiel liegt in III, 88–89 vor, wo die Edition die Lesart von T gegen P bevorzugt, obwohl beide einen gut lesbaren Text überliefern. In III sind an sich die Gruppen TSR und

PEV eindeutig (genauer T/ SR; PE/ V), während die Zugehörigkeit von M zu β, definiert durch TSR, wie oben schon gesagt wurde, für den Rez. nicht gesichert scheint. An der genannten Stelle stellt P mit SR die Reihenfolge um und fügt mit EV ein καὶ τοῦτο hinzu, während T mit E und M in der Wortstellung übereinstimmt (V hat hier eine omissio). Sowohl der Text von SR als auch jener von E(V) fordern zu einer Korrektur heraus. In VI, 24–25 bietet die edierte Lesart von P eine Glättung, da P das in TRS und G, bei ansonsten gut bezeugter Übereinstimmung GP, überlieferte Verb nicht verstand. Vgl. dazu Liddell-Scott 751: ἑωρίζεται· μετεωρίζεται, ἀναπατεῖ Hsch. Diese Beispiele mögen genügen, um anzuregen, die Bedeutung von P und die Behauptung, daß in der armenischen Übersetzung die Lesarten teils mit P, teils mit T übereinstimmen, kritisch zu prüfen. Hinzuzuziehen wäre dabei für die erste Predigt die in der Edition nicht erwähnte lateinische Übersetzung in der „Sammlung der 38 Homilien". Gemeint ist die 26. dieser dem Chrysostomos zugeschriebenen Predigten. Ferner wäre der Tatsache nachzugehen, daß Augustinus eine Übersetzung der dritten Homilie kannte, ebenso allem, was Florilegien (Vaticanus gr. 790; Vatopedi 236; Sacra Parallela [CPG 8056]) oder Genesiskatenen (vgl. F. Petit) überliefern. Wie verhält es sich damit, daß das armenische Florileg „Siegel des Glaubens" aus dem dritten Sermo mit dem Titel des siebten zitiert und dabei den Text dem Johannes von Jerusalem zuschreibt? Diese Quellen sind auch für die Edition nicht überflüssig. Denn sie können dazu dienen, alte Lesarten bzw. das Alter von Lesarten zu sichern.

Karl-Heinz Uthemann

Ysabel de Andia (éd.), Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994 (*Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité* 151). Paris, Institut d'Études Augustiniennes 1997. 671 p. ISBN 2-85121-154-4.

La bibliographie dionysienne devenant de plus en plus vaste (cela surtout à partir des années 1990), témoigne de la popularité dont le Pseudo-Denys se réjouit aujourd'hui; l'édition critique de ses œuvres prend forme, des traductions en langues modernes ont vu le jour, de multiples études ont paru, et les érudits échangent leurs connaissances lors de nombreux congrès. Le premier congrès international sur Denys, organisé à Athènes, en 1993, est immédiatement suivi d'un autre qui a eu lieu en 1994, à Paris, dont les actes ont été édités par l'infatigable Ysabel de Andia et auquel est consacré le présent compte rendu.

Le recueil est centré sur le succès dont Denys a joui postérieurement, tant en Orient qu'en Occident; ce thème nous a donné un bon nombre d'articles très intéressants, mais le domaine est si vaste que la cohésion du volume n'est pas tout à fait assurée; en effet, surtout dans la dernière section («Humanisme et temps modernes»), on lit des contributions (par exemple celle consacrée à la traduction japonaise du *Corpus Dionysiacum*) qui s'éloignent assez fort de ce qu'on trouve dans le reste du livre.

L'éditeur a groupé les articles sous des titres plus généraux.

À la section «Denys et les néoplatoniciens» reviennent les études de D. O'Meara (*Évêques et philosophes-rois: philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys*), de C. Steel (*Proclus et Denys: de l'existence du mal*) et de S. Lilla (*Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*). La question de l'influence de Denys surtout sur la mystique occidentale, par l'intermédiaire de Jean Scot Érigène, a donné naissance à une deuxième section («Denys en Occident»), à laquelle ont collaboré E. Jeauneau (*L'Abbaye de Saint-Denis introductrice de Denys en Occident*), E. H. Wéber (*L'apophatisme dionysien chez Albert le Grand et dans son école*), W. J. Hankey (*Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas: Tradition and Transformation*), I. Andereggen (*La originalidad del Comentario de Santo Tomás al* De divinis Nominibus *de Dionisio Areopagita*), P. Kalaitzidis (Theologia: *Discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin*), W. Beierwaltes (*Dionysius und Bonaventura*) et Ch.-A. Bernard (*La triple forme du discours théologique dionysien au Moyen Âge*). À cette section s'ajoute la partie «Humanisme et temps modernes», dont font partie les contributions de Th. Leinkauf (*Philologie, Mystik, Metaphysik. Aspekte der Rezeption des Dionysius Areopagita in der Frühen Neuzeit*), de M. de Gandillac (*La figure de Denys chez le Cusain*), de M. Huot de Longchamp (*Le Pseudo-Denys en défense de l'orthodoxie contemplative de saint Jean de la Croix, selon José de Jesús María Quiroga dans son* Apologie Mystique), de S. Breton (*Sens et portée de la Théologie Négative*) et d'Y. Kumada (*Die Übersetzung des* Corpus dionysiacum *ins Japanische*).

Dans les Actes du Congrès, l'Orient byzantin est bien représenté. L'influence de Denys a été très grande sur la théologie byzantine postérieure: il a été lu, transcrit, adapté, expliqué, et ses écrits, qui s'y prêtaient, ont été abondamment utilisés pour la composition de florilèges et de chaînes. La transmission manuscrite du *Corpus Dionysiacum* a fait l'objet de trois articles: J. Irigoin (*Les manuscrits grecs de Denys l'Aréopagite en Occident, les empereurs byzantins et l'abbaye royale de Saint-Denis en France*), M. Nasta (*Quatre états de la textualité dans l'histoire du* Corpus Dionysien) et P. Tombeur (*Une double clef pour l'étude du* Corpus Dionysiacum: *les concordances gréco-latine et latino-grecque réalisées par le CETEDOC*). L'omniprésence de Denys dans la théologie byzantine a été élucidée dans les articles de L. Siassos (*Des théophanies créées? Anciennes interprétations de la* Ie Lettre *de Denys l'Aréopagite*), du Père J. Paramelle (*Morceau égaré du* Corpus Dionysiacum *ou pseudo-Pseudo-Denys? Fragment grec d'une* Lettre à Tite *inconnue*), de Theresia Hainthaler (*Bemerkungen zur Christologie des Ps.-Dionys und ihrer Nachwirkung im 6. Jahrhundert*), d'Ysabel de Andia (*Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite*, excellent article sur l'auteur qui nous est très cher), d'A. Louth (*St Denys the Areopagite and the Iconoclast Controversy*), et d'I. Perczel (*Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien*). Finalement, il y a encore deux sections byzantines très spécialisées. Dans la première («Denys et Jean de Scythopolis»), quelques érudits reviennent sur les Scholies au *Corpus dionysiacum*, dont la plus grande partie, on le sait aujourd'hui, sont l'œuvre de Jean de Scythopolis, et dont on attend avec impatience l'édition critique; à ce propos, il faut mentionner l'étude récente de P. Rorem et J. C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite* (*The Oxford Early Christian Studies*), Oxford 1998, livre qui a jeté de lumière sur ce problème difficile. Dans le recueil, on lira à ce propos les articles de B. R. Suchla (*Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten in seiner philosophie- und theologiegeschichtlichen Bedeutung*), du Père M. van Esbroeck (*La triple préface syriaque de Phocas*), de P. Rorem (*The doctrinal concerns of the first dionysian scholiast, John of Scythopolis*), et d'U. R. Jeck (*Philosophische Grundbegriffe des Ps.-Dionysius Areopagita in altarmenischer Version*). La seconde et dernière section des Actes («Denys et le palamisme») est centrée sur les auteurs palamites et antipalamites qui ont fréquemment cité et utilisé l'Aréopagite: A. Rigo (*Il Corpus Pseudo-Dionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336–1341*), J. Nadal (*Denys l'Aréopagite dans les traités de Grégoire Akindynos*), A. M. Ritter (*Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita*).

Un *Index locorum Corporis Dionysiaci* et un *Index nominum* facilitent la lecture du volume.

Le recueil a fait un remarquable tour d'horizon et nous a ouvert plusieurs nouvelles voies. Pour la plus grande partie, les articles sont d'une qualité impeccable. Les quelques menues notes de lecture qui suivent ici, ne peuvent faire le moindre tort à cet ouvrage de premier ordre, tout en sachant le temps que demande la rédaction d'un tel monument.

P. 20, 2ᵉ paragraphe, à propos de ce qui a été dit de Louis le Pieux (*lingua graeca et latina valde eruditus, sed graecam melius intelligere poterat quam loqui*): il est dangereux de souligner trop ces indications chez Louis le Pieux, puisqu'elles répondent à celles que l'historien romain Suétone donne souvent sur des empereurs, et à celle fournie par Éginhard pour Charlemagne (*Vita Caroli*, 25). P. 31 n. 1: une note qui manque de clarté. P. 165, l. 10: âwischen pour zwischen. P. 167–186: un article qui manque parfois de clarté (par exemple l'article porte-t-il sur la traduction syriaque des œuvres authentiques ou sur la version syriaque des Scholies?) et qui ne contient pas mal de fautes (par exemple p. 180 n. 14: schoiles pour scholies; p. 182 n. 26: le titre étrange du livre de R. Draguet: *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Julien d'Halicarnasse*!; p. 183: le grec est plein de fautes (ἀνατιθῆσα pour ἀνατιθεῖσα, ἐσχατίαν pour ἐσχατιάν, συνεσέθη pour συνετέθη, ὄτι pour ὅτι, σραυρωθεὶς pour σταυρωθεὶς); p. 184: ἦτοι pour ἤτοι. P. 191, l. 3: comoposed pour composed. P. 227: ὄντων pour ὄντων, γινωσκομένα pour γινωσκόμενα. P. 228: οἱκετῶν pour οἰκετῶν. P. 229: φωτος pour φωτὸς. P. 237–268: on consultera également le livre d'A. Alexakis, Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype (*DOS* 34), Washington 1996, 285–287. P. 246: A. Van den Dalle pour A. van den Daele. P. 261, section 7: les fragments de Maxime le Confesseur que le Père Paramelle n'a pas pu identifier, ont été pris à l'opuscule *De qualitate, proprietate et differentia seu distinctione ad Theodorum presbyterum in Mazario* (*CPG* 7697, 21): *PG* 91, 249B4–C6 et 249A3–8. P. 284 n. 39: Esbrœck pour Esbroeck. P. 287 en bas: les accents manquent sur les mots grecs. P. 293: à la bibliographie, on ajoutera J. Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649. Ein zweiter Beitrag zur Dionysiosfrage, dans: *IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella matutina zu Feldkirch 1894–95*, Feldkirch, 1895, p. 78–82; J. Marić, Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica. Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica de nova quadam Christi activitate theandrica, tum interpretatione Patrum, scholasticorum et recentiorum theologorum obiectiva, tum nova, subiectiva lucubratur. *Bogoslovska Smotra* 20 (1932) 105–173; I. Hausherr, Ignorance infinie. *OCP* 2 (1936) 351–362; S. Lilla, Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi. *Augustinianum* 13 (1973) 609–623; É. des Places, La théologie négative du Pseudo-Denys: ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Âge, dans: Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica* XVII, 1. Oxford–New York–Toronto–Sydney–Paris–Francfort 1982, p. 81–92, surtout p. 88–89; A. Louth, St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: a Question of Influence, dans: Elizabeth A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica* XXVII. Leuven 1993, p. 166–174; L. Thunberg, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Chicago–La Salle (Illinois) ²1995. P. 294 n. 5: Sherwwood pour Sherwood. P. 321 n. 89: Philhistôr pour Philohistôr. P. 338: ἐξπορευομένου pour ἐκπορευομένου. P. 344: ἀσυγχύτος pour ἀσύγχυτος et Πνεύμα pour Πνεῦμα. P. 370: ὄν pour ὂν. P. 527 n. 43: ὑπεραγώστου pour ὑπεραγνώστου. P. 539 n. 12: «Wienner Bizantinistische Studien»!!.

Peter Van Deun

John Haldon, State, Army and Society in Byzantium: Approaches to Military, Social and Administrative History, 6th–12th Centuries (*Collected Studies Series* CS 504). Aldershot, Ashgate 1995. X, 322 S. ISBN 0-86078-497-5.

Acht Studien sind in diesem Band wiederabgedruckt, welche John F. Haldon von 1977 bis 1994 verfaßte. Abgesehen vom letzten Beitrag (VIII. Synônê: Re-considering a Problematic Term of Middle Byzantine Fiscal Administration) werden Themen zu Militär- und Sozialgeschichte der frühbyzantinischen Jahrhunderte bzw. des Ikonoklasmus behandelt, die einen repräsentativen Querschnitt der wissenschaftlichen Arbeit des Autors bieten. Wären die einzelnen Originalartikel nicht mit bibliographischen Ergänzungen versehen worden, wäre die Anschaffung vor allem für wissenschaftliche Bibliotheken nicht notwendig, doch führt Haldon besonders bei den Beiträgen III (Some Considerations on Byzantine Society and Economy in the Seventh Century) und IV (The Feudalism Debate Once More: The Case of Byzantium) die Diskussion weiter.

Michael Grünbart

Pierre Maraval, L'empereur Justinien (*Que sais-je* 3515). Paris, Presses Universitaires de France 1999. 127 S., 2 Karten. ISBN 2-13-050421-3.

Seit 1941 sind in der Reihe „Que sais-je" der Presses Universitaires de France über 2600 Titel erschienen mit der programmatischen Absicht, der allgemeinen Leserschaft Werke von Spezialisten nahe zu bringen. Zu den wenigen Titeln der Reihe über Byzanz ist seit kurzem der hier besprochene Band hinzugekommen. Verfaßt von P. Maraval, einem Gelehrten, der vor allem über die frühchristliche Zeit arbeitet, folgt dieses Werk den Grundlinien der Reihe, in einer kurzen Darstellung die Ergebnisse der Forschung zum Thema zusammenzufassen.

Das Buch behandelt die Zeit von 518 bis 565, also die Regierung Justins I. und Justinians I., und ist in sieben Kapitel und eine Schlußbetrachtung gegliedert.

Im ersten Kapitel werden der geographische, politische, administrative, militärische und religiöse Rahmen der zu untersuchenden Zeit vorgestellt. Im folgenden Kapitel werden die wichtigsten Daten zu den Hauptfiguren des Buches (allen voran Justin, Justinian und Theodora) geliefert. Die restlichen Kapitel sind dem Wirken und der Politik Justinians gewidmet: der Versuch Justins und Justinians, sich von den Kontrahenten zu befreien, sowie das legislative Werk des letzteren (Kap. III), die Kriege der justinianischen Reconquista (Kap. IV: Vandalen- und Gotenkriege; V: Perserkriege, Beziehungen zu den Barbarenreichen in Zentraleuropa und Afrika), seine wirtschafts- und sozialpolitischen Maßnahmen (Kap. VI) und letztlich seine Religionspolitik (VII). Eine kurze Schlußbetrachtung und eine Bibliographie der wichtigsten Quellen sowie eine Auswahl der Sekundärliteratur runden diese Studie ab.

Das Buch besteht fast zur Hälfte aus der Beschreibung der Kriege Justinians; diese Gewichtung hinterläßt auch beim Leser einen bleibenden Eindruck. Der Autor hat dennoch versucht, bestimmte Bereiche, vor allem jene, die die Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Epoche betreffen, hervorzuheben. Die Ergebnisse der Forschung zu Justinian sind in ihren Grundlinien eingearbeitet und ergeben letztlich eine durchaus nützliche, wenn auch durch ihre Kürze oft zu glatte Einführung in die Zeit und das Wirken dieser Galionsfigur der spätantiken Geschichte.

Dionysios Ch. Stathakopoulos

Monophysite Texts of the Sixth Century. Edited, translated and annotated by Albert VAN ROEY and Pauline ALLEN (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 56). Leuven, Peeters 1994. XV, 317 S. ISBN 90-6831-539-0.

Der Band vereint neun theologische, in syrischer Sprache überlieferte Traktate alexandrinischer Theologen (auf den von A. Grillmeier geprägten, den Sachverhalt besser treffenden Begriff des Miaphysitismus sei hier aus Gründen der Verständlichkeit verzichtet) des 6. Jhs. zum christologischen Dogma, die bislang gar nicht oder nur unzureichend publiziert waren. Der erste große Abschnitt (S. 1–102) bietet fünf Adressen und kürzere Traktakte, die sich mit der Abwehr des Agnoëtismus befassen. Diese dem Inhalt nach rein alexandrinische Kontroverse hatte sich im 6. Jh. an einer unterschiedlichen Interpretation ntl. Textstellen entzündet, in denen Christus sein eigenes „Nichtwissen" zu erkennen gab. Die Agnoëten sahen darin eine Gefahr für die göttliche Natur Christi, denn die Annahme eines partiell fehlenden Bewußtseins ließe in letzter Konsequenz immerhin die Möglichkeit der Sünde zu. Um dies auszuschließen, ordnete man solche Hinweise als notwendig im Sinne der christlichen Heilsgeschichte ein. Diese Lehrmeinung wurde von (monophysitischen) Alexandrinern und „Chalkedoniern" in gleicher Weise abgelehnt.

Der erste Text (S. 17–56) gibt neun umfangreiche Fragmente aus jenem Tomos wieder, den Theodosios v. Alexandria um das Jahr 538 an seine Gönnerin, die Kaiserin Theodora, gerichtet hatte. Einige kürzere griechische Exzerpte daraus finden sich in den Konzilsakten der Jahre 649 und 680/81 sowie in der sog. *Doctrina Patrum*, so daß der nun vorliegende Text unsere Kenntnis dieses verloren gegangenen Werks erheblich vergrößert. Entscheidendes Argument für Theodosios ist, daß Christus aus Gründen der göttlichen Heilsökonomie (S. 24, 32–35) nicht um den Zeitpunkt seiner Wiederkehr wissen dürfe. Doch behaupte man in logischer Konsequenz für Christus zwei unterschiedliche Bewußtseinsstufen, dann wäre die Einheit der göttlichen Person gefährdet (S. 41, 533–571). Das zweite kurze, um das Jahr 564 entstandene Textfragment (S. 57–60) stammt aus einem Sendschreiben des Theodosios an die Armenier und wurde in einem gegen Julianos von Halikarnass gerichteten Florilegium überliefert, der seinerseits die Leidensfähigkeit Christi in Frage gestellt hatte. Es wurde wohl aus Gründen der Vollständigkeit in den vorliegenden Band mit aufgenommen, da der Text inhaltlich nur mittelbar mit dem Agnoëtismus in Verbindung steht. Theodosios gebraucht hier unter Hinweis auf verschiedene Kirchenväter das bekannte Argument von der „erleidensfähigen" menschlichen und der „erleidensfreien" göttlichen Natur (S. 58, 10–15). Die beiden Fragmente des dritten Textstückes (S. 61–65) stammen von einem weiteren Günstling der Kaiserin Theodora, nämlich vom Patriarchen Anthimos I., den Kaiser Justinian I. nach einer nur neunmonatigen Amtszeit im Jahr 536 wieder hatte absetzen lassen. Man wird wohl davon ausgehen können, daß beide Texte nach 536 und noch zu Lebzeiten der Theodora verfaßt wurden, wobei die antiagnoëtische Argumentation der des o.g. Theodosios entspricht. Das vierte Textfragment (S. 66–71), das die Herausgeber völlig zurecht in das Umfeld des Tomos des Theodosios setzen, stammt von Konstantin von Laodikeia. Es muß nach dem Tomos, also nach 538, aber noch vor 548, dem Todesjahr der Theodora verfaßt worden sein.

An dieser Stelle wird jedoch ein terminologisches Dilemma deutlich, auf das die Editoren nicht eingegangen sind. Laut Titel befaßt sich der gesamte Band mit „monophysitischen" Texten, doch wird in diesen sehr wohl mit den „zwei Naturen" Christi argumentiert, wobei sich die spätere chalkedonische „Reichskirche" sowie die beiden Patriarchate von Antiochia und Alexandria in der Abwehr des Agnoëtismus einig waren – und dazu dieselben Argumente gebrauchten. Von daher muß die Frage erlaubt sein, ob denn diese Texte tatsächlich als „monophysitisch" zu qualifizieren sind, wenn der Inhalt doch ewas anderes vermittelt. Immerhin muß man sich vor Augen halten, daß sich zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Texte sowohl die Chalkedonier als auch die Nichtchalkedonier noch um die Einheit der Kirche bemühten – und daß die hier behandelte Thematik den jeweiligen Autoren eine willkommene Gelegenheit bot, gegenüber Kaiser Justinian die eigene Rechtgläubigkeit unter Beweis zu stellen.

Der letzte, wohl nach 566 entstandene Text stammt aus einer späteren Phase der Auseinandersetzung mit der agnoëtischen Lehre (S. 72–102) und gibt sieben größere Fragmente aus der sog. *Confutatio brevis* des alexandrinischen Mönches Theodoros wieder, über die auch Photios in seiner *Bibliothek* (cod. 108) berichtete. Theodoros hatte mit seiner Abhandlung auf eine Schrift des „Agnoëten" Themistios Kalonymos geantwortet, und obwohl auch Photios die theologische Argumentation des Theodoros durchaus hätte gelten lassen müssen, bezeichnete er beide Autoren als Häretiker (cod. 108, 24–26, [éd. HENRY, t. II]) – offenbar nur weil sie dem Kreis der alexandrinischen Theologen angehörten. Eigenartigerweise weitet er das theologische Verdikt jedoch nicht auf eine Kritik an der sprachlich-literarischen Textform aus (cod. 108, 43–45). Gegenüber Themistios differenziert Theodoros den Sündenbegriff weit stärker, weil man dabei nicht nur von der vollbrachten, notwendigerweise ein Todesurteil nach sich ziehenden Verfehlung sprechen dürfe. Eine solche läßt sich natürlich nicht mit einer ἄγνοια Christi in Verbindung setzen. Allerdings läßt eine fehlende Allwissenheit die Möglichkeit einer Sünde zu (S. 82, 121–134). Für die Menschen sei dies zwar auch so zu postulieren, doch verbiete das Faktum der hypostatischen Union von göttlicher und menschlicher Natur einen solchen Gedanken für den Gottessohn. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Theodoros seinem Opponenten damit terminologische Unschärfe in der Verwendung des Sündenbegriffs vorwirft (S. 85–86, 211–227).

Der zweite Abschnitt (S. 105–263) beginnt – vielleicht ein wenig zu unkritisch – mit dem Hinweis auf die „tritheist doctrine of the sixth century" (S. 105). Die Frage indes, ob es so etwas wie einen christlich-theologischen Tritheïsmus als eine definierte Lehre mit einer größeren Anhängerschaft oder gar im Sinne einer eigenen Konfession überhaupt gegeben habe, oder inwieweit dieser Begriff gar erst im nachhinein durch die kontroverstheologische Auseinandersetzung geprägt und eher zur Mißkreditierung der entsprechenden Opponenten gebraucht wurde, stellen die Herausgeber nicht. Ein Editor muß sich natürlich nicht zwangsläufig mit dem dogmengeschichtlichen Hintergrund „seines" Textes befassen, aber im doch recht ausführlichen Kommentar (S. 116–143) hätte man eine solche Anfrage wohl erwarten dürfen. Sogar Joannes Philoponos, der gemeinhin als Protagonist der sog. „Tritheïsten" gilt, hätte sich selbst niemals so bezeichnen lassen (vgl. dazu auch A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. II, 4. Freiburg u.a. 1990, S. 134f. mit Anm.134)!

Die in dem Band vorgelegten vier Texte des Patriarchen Theodosios v. Alexandria gehören der Frühphase dieser Kontroverse an, die um das Jahr 557 mit Joannes Askotzanges ihren Anfang genommen hatte. Am interessantesten sind sicherlich die nur in syrischer Übersetzung erhaltenen Textfragmente aus einer umfangreichen, in Konstantinopel verfaßten Rede des Patriarchen. Insgesamt zeichnet sich der Text durch seinen Florilegcharakter aus, da Theodosios in gut byzantinischer Manier zur Begründung seiner Thesen weniger selbst argumentiert, statt dessen jedoch eine ganze Reihe von zumeist sehr umfangreichen Kirchenväterzitaten anführt. Was diese angeht, hätte man bei der Zuweisung der Belegstellen etwas kritischer verfahren sollen, da sich eine ganze Reihe von Zitaten nicht ohne weiteres mit der überlieferten Textfassung decken oder sogar inhaltlich abweichen (z.B. S. 240, Anm. 109; . 241, Anm. 117 u.a.m.). Allerdings sollte dieser Hinweis mehr

für die Arbeit mit dem hier vorgelegten Band gelten, denn man kann vom Herausgeber eines Textes beim besten Willen nicht erwarten, daß er sich zusätzlich noch mit der Konstitution des sekundären Textmaterials befaßt, das er heranzieht.

Den Abschluß bildet eine Analyse der sog. *Documenta monophysiticarum* (S. 265–303), einer Kompilation von 45 kleineren Einzeltexten aus dem 7. Jh., die erstmals J.-B. Chabot in den Jahren 1907 bis 1933 (ND 1955–1965) edierte. Das Werk diente wiederum der Widerlegung des „Tritheïsmus" (s.o.) und zugleich der Verteidigung des jakobitisch-antiochenischen Patriarchen Paulos v. Beit-Ukkâmê (564–577). Als Vertreter der Reichskirche hatte er eben diese Lehrmeinung in einem theologischen Disput zu widerlegen versucht, der unter dem Patriarchen Joannes III. Scholastikos (565–577) in Konstantinopel stattgefunden hatte. Die griechischsprachigen Quellen und Vorlagen der Einzeltexte sind in der Regel nicht mehr erhalten. Den beiden Herausgebern gelingt es jedoch, die engen literarischen und sachlichen Verbindungen zwischen den *Documenta* und den von ihnen nunmehr publizierten Texten aufzuzeigen, so daß erstere quellenkritisch wie auch entstehungsgeschichtlich nun weitaus besser eingeordnet werden können als bisher.

Chronologisch steht der Band, der übrigens keine bibliographischen Mängel aufweist, am Beginn des allmählichen Zerfalls der alten byzantinischen Reichskirche, wie er sich ab der zweiten Hälfte des 6. Jhs. mehr und mehr abzeichnete. Divergierende (wirtschafts-) politische Interessen, aber auch sprachliche und konfessionelle Gegensätze ließen sich nur noch mit großer Mühe überbrücken – und führten in der Folgezeit zur endgültigen Aufgabe der kirchlichen Einheit. Auch wenn die hier vorgelegten Texte eher den Beginn dieser Phase dokumentieren, so beweist ihre Überlieferungslage auf eindrucksvolle Weise, wie rasch das Griechische im syrisch-nordafrikanischen Raum als Kirchensprache an Bedeutung verlor. Um diese Entwicklung nachvollziehen und verstehen zu können, ist jedoch nicht nur die theologische Byzantinistik unbedingt auf die Kenntnis solcher Texte angewiesen (worauf bereits A. Ehrhard in K. Krumbacher, Gesch. d. Byzant. Litt., München [2]1897, 52 hinwies!), wie sie die beiden Editoren dankenswerterweise vorgelegt haben. Dieses Faktum macht aber auch deutlich, welch fatale Folgen es für die jeweiligen Nachbarwissenschaften auf Dauer haben könnte, wenn man – wie zur Zeit im deutschen Sprachraum greifbar – die Christliche Orientkunde für entbehrlich hält.

Lars Hoffmann

Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' *Typika* and Testaments. Edited by John Thomas and Angela Constantinides Hero with the assistance of Giles Constable. Translated by R. Allison, Anastasius Bandy, George Dennis, Gianfranco Fiaccadori, Catia Galatariotou, Ilija Iliev, Patricia Karlin-Hayter, Robert Jordan, Leslie S. B. MacCoull, Timothy Miller, Joseph Munitiz, Stephen Reinert, Nancy Patterson Ševčenko, Alice-Mary Talbot, John Thomas. With an administrative commentary by John Thomas. Vol.1–5 (*Dumbarton Oaks Studies* 35). Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2000. XLIX+XIII+XIII+XIII+XIII, 2021 S. ISBN 0-88402-232-3.

Klostertypika, Satzungen, die den Status, die Verwaltung und die Organisation einer Mönchs- oder Nonnengemeinschaft sowie den Ablauf des täglichen Lebens ihrer Mitglieder, aber auch ihren Grundbesitz festschreiben, sind die wichtigsten Quellen für die Erforschung des byzantinischen Klosterwesens. Anders als im mittelalterlichen Westen, in dem sich Klosterverbände herausbildeten, welche gemeinsamen Regeln folgten, verfügte in Byzanz jedes Kloster über eine individuelle Satzung. Dennoch kann man feststellen, daß die Typika verschiedener besonders angesehener Klöster Vorbildwirkung hatten. Überregionale Bedeutung erlangten so das Typikon der Sabas-Laura in Jerusalem aufgrund der Anziehungskraft, die dieses Kloster auf Palästina-Pilger, zumal auf Mönche ausübte, sowie die Regel des Studiu-Klosters in Konstantinopel, dessen Einfluß insbesondere durch die führende Rolle, die dieses Kloster im Kampf gegen den Ikonoklasmus gespielt hatte, groß war. Ab dem 12. Jahrhundert läßt sich eine zunehmende Vereinheitlichung der Klosterregeln beobachten, welche auf den weitreichenden Einfluß des Euergetis-Typikons zurückzuführen ist. Das Euergetis-Kloster war die angesehenste Stiftung einer ganzen Reihe von Gründungen seitens Mitgliedern des Herrscherhauses der Komnenen.

Ziel des *Monastic Foundations*-Projektes, das John Thomas 1981 auf Anregung von G. Constable hin initiierte und dessen Ergebnisse nunmehr in einer fünfbändigen Publikation vorliegen, ist die Darstellung der verschiedenen klösterlichen Organisationsformen in Byzanz anhand einer kommentierten und mit Einleitung versehenen Übersetzung aller bisher edierten Klostertypika. Die hier versammelten Texte erstrecken sich über den Zeitraum 7.–15. Jahrundert und stammen aus den verschiedensten (ehemals) byzantinischen Gebieten. Bei der Auswahl der Texte folgten die Herausgeber – Thomas konnte bald Angela Constantinides Hero für sein Unternehmen gewinnen – großzügigen Aufnahmekriterien und ließen müßige Erörterungen, welche Texte Klostertypika im streng formalen Sinne im Gegensatz zu eigentlichen Stiftertestamenten seien, beiseite. Dieser Entschluß ist sehr zu begrüßen, die wissenschaftliche Diskussion in der Literatur (vgl. Introduction, S. 9) nachzulesen. Die in der Danksagung dargelegte Geschichte des ambitionierten und überaus umfangreichen Projektes nötigt einem hohen Respekt für Thomas' und Constantinides Heros Engagement und Durchhaltevermögen ab. Über weite Strecken fehlte es dem Unternehmen an Geld und wurde dieses von den Wissenschaftlern mit eigenen Mitteln am Leben erhalten. Dennoch konnte 1993 ein fertiges Manuskript vorgelegt werden. Warum es mit dem Erscheinen der fünf Bände bis zum Jahre 2000 dauerte, erfährt man allerdings nicht. Bedauerlich ist, daß das Jahr 1993 auch den *terminus ante quem* für die eingearbeitete Bibliographie darstellt. Michael Angold veröffentlichte 1993 den überaus aufschlußreichen Artikel „Were Byzantine Monastic typika Literature" (The Making of Byzantine History: Studies Dedicated to D. Nicol, hrsg. von R. Beaton und C. Roueché, Aldershot, S. 46–70), in dem der Autor neben ideologischen und mentalitätsgeschichtlichen Fragen die literarischen Aspekte der Kosterregeln behandelt – ein Thema, das in der zu besprechenden Untersuchung so gut wie völlig unberücksichtigt bleibt. Viele der dem eigentlichen Regelabschnitt vorangestellten Prooimia sind rhetorische Kunstwerke, welche neben individuellen Zügen auch Gemeinsamkeiten (etwa den Zitatenschatz) aufweisen, die bisher wenig untersucht wurden. Dieser Thematik nimmt sich nun, da die Texte in einer einem breiteren Publikum zugänglichen englischen Übersetzung vorliegen, vielleicht eher jemand an. Den autobiographischen Gehalt der Klostertypika analysierte M. Angold in: The Autobiographical Impulse in Byzantium. *DOP* 52 (1998), und ich selbst widmete diesem reizvollen Gegenstand mehrere Kapitel in: Autobiographische Traditionen in Byzanz (*WBS* 22). Wien 1999. Dies sei aber nur am Rande bemerkt, denn literaturwissenschaftliche Fragen gehörten nicht zu den Problemstellungen dieses Projektes.

Die Gegenüberstellung des mönchischen Lebens in Byzanz und dem westlichen Mittelalter unternimmt G. Constable in einem Vorwort. Der Einleitung sowie einer gesonderten

Überblicksdarstellung der frühen Klosterregeln, welche nicht eigentlicher Gegenstand der Publikation sind (die Regeln des Basileios von Kaisareia und des Pachomios sowie syrische Regeln), folgt die Präsentation der Texte. Insgesamt werden in *Monastic Foundations* 61 Typika berücksichtig, die nach inhaltlichen und chronologischen Kriterien in neun Gruppen unterteilt und unter folgenden Titeln vorgestellt werden: 1. Traditionelle private Klostergründungen, 2. Athos-Klöster, 3. Das Protektorat, 4. Frühe Reformklöster des 11. Jh.s, 5. Kaiserliche und Königliche Klöster des 12. Jh.s, 6. Frühe Reformklöster des 12. Jh.s, 7. Unabhängige Klöster des 13. Jh.s, 8. Spätere private Gründungen, 9. Unabhängige Klöster des 14. und 15. Jh.s. Jeder dieser Gruppen von Typika geht eine von Thomas verfaßte Einleitung voraus, in der die allgemeinen Charakteristika der jeweiligen Gruppe von Texten, ihre verbindenden sowie die sie gegen andere Gruppen abgrenzenden Elemente dargelegt werden. Diesen zusammenfassenden Analysen liegen die Übersetzungen der griechischen Texte in das Amerikanisch-Englische zugrunde. Diese wiederum wurden von einem Team von Übersetzern erstellt und abschließend von Constantinides Hero redigiert. Jedem Typikontext geht ein ausführlicher, von Thomas erstellter Vorspann voran, der in erschöpfender Weise die vorhandenen Informationen zur Geschichte von Text, Autor und Kloster sowie eine vor allem auf administrative Fragen ausgerichtete Inhaltsanalyse bietet (bei den kaiserlichen Typika wäre der Verweis auf F. Dölgers Regestenwerk ein zusätzlicher Service gewesen).

Hauptanliegen der vorliegenden überaus umfangreichen Publikation ist die Darstellung der erhaltenen byzantinischen Klostertypika in englischer Übersetzung. Im folgenden greife ich einige Typika heraus, zu deren Übersetzung und Kommentierung ich einige Verbesserungen bzw. Ergänzungen vorschlagen möchte (die Zahlenangaben beziehen sich auf die Edition des griechischen Textes, die jeweils der Übersetzung zugrunde gelegt wurde). Die Überprüfung der Stellen erfolgte stichprobenartig und eher zufällig. Die Qualität der englischen Übersetzungen schwankt (teilweise erheblich) je nach Übersetzer und Schwierigkeit des griechischen Textes, der nicht in allen Fällen in so ausgezeichneter und tadelloser Form wie in den von P. Gautier besorgten Editionen (*REB* 32 [1974], 39 [1981], 40 [1982], 42 [1984], 43 [1985]) vorlag. In den griechischen Text wurde von den Herausgebern/Übersetzern, soweit ich feststellen konnte, nicht konjekturell eingegriffen. Für viele Typika liegt nun zum ersten Mal eine Übersetzung vor; für eine Reihe waren bereits Übersetzungen vorhanden, vor allem die hervorragenden von P. Gautier in die französische Sprache.

Nr. 19: *Typikon des Michael Attaleiates für sein Armenhaus in Rhaidestos und das Kloster Christos Panoiktirmon in Konstantinopel.* Der eigentlichen Regel ist die Selbstdarstellung des Verfassers vorangestellt. Attaleiates erwähnt, daß er aufgrund seiner Frömmigkeit, „als er sich in die Fremde begeben hatte" (ἐπὶ ξένης γενόμενος 15) von vielen und verschiedenen Übeln befreit wurde, nicht: „Therefore I have been delivered from many different misfortunes, *even though born in a foreign land*". Attaleiates spielt hier auf die zahlreichen Gefahren an, aus denen er auf wunderbare Weise gerettet wurde, als er sich auf dem Kriegszug des Kaisers Romanos Diogenes in Anatolien befand. In seinem historiographischen Werk beschreibt Attaleiates etwa, wie sein Pferd in einen Abgrund stürzte, er selbst aber zuvor abgeworfen und so gerettet wurde (120–121 BEKKER). Auf seine außerkonstantinopolitanische Herkunft kommt Attaleiates im Typikon zwar kurz darauf zu sprechen (44), in Z. 15 bezieht er sich jedoch auf andere Umstände. Es scheint mit unwahrscheinlich, daß das sicherlich unklare ἡ τοῦ γένους ἀπαλλοτρίωσις (27) „the foreign origins of my family" (333) bedeutet. Attaleiates orientiert sich sowohl in seiner Geschichte als auch im Typikon am klassischen Griechisch, was meiner Meinung nach gegen eine derart gesuch-

te Bedeutung des Wortes ἀπαλλοτρίωσις spricht. Auch wenn wir über diesbezügliche Hintergründe nichts wissen, würde ich mit „die Enteignung der Familie" oder, was mit den uns bekannten Sachverhalten leichter in Einklang zu bringen ist, die „Entfremdung, Trennung von der Familie", übersetzen.

Nr. 23: *Typikon des Gregorios Pakurianos für das Theotokos Petritziotissa-Kloster.* Gregorios Pakurianos hatte zusammen mit seinem Gefolge Alexios Komnenos gedient. Wiederholt betont er seine georgische Herkunft, und das von ihm gestiftete Kloster ist als Ruhestätte für Männer aus seinem Gefolge gedacht. – Z. 201 ἡ κατ᾽αὐτοὺς μεγάλη τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία ist besser mit „ihre Große Kirche Gottes" zu übersetzen als mit „the great church of God among them" (523) (vgl. dazu auch z.B. 1238 und 1246, wo die Formulierung jeweils auch im Englischen mit einem Possessivum wiedergegeben wird). Pakurianos führte seinen frommen Vorsatz, ein Kloster zu errichten, aus, „soweit es in meiner Kraft lag, soweit es die Wucht der Zeiten (erlaubte) und soweit es das unruhige/rastlose Volk der Bewohner des Themas Philippupolis (zuließ)" – κατὰ τὴν ἐνοῦσάν μοι δύναμιν καὶ κατὰ τὴν τῶν χρόνων φορὰν καὶ κατὰ τὸ ἀνίδρυτον ἔθνος τῶν οἰκούντων τὸ θέμα τῆς Φιλιππουπόλεως 229–231; alle drei κατά haben dieselbe einschränkende Bedeutung. „To the best of my power and in accordance with the course of events over the years and among the unsettled people living in the theme of Philippoupolis" gibt den Sinn nicht genau wieder. – Pakurianos schonte in den vielen Kriegen für das byzantinische Reich weder sich selbst noch seine Verwandten noch sein Gefolge, „um der Majestät des Kaisers zu Gefallen zu sein" – ὑπὲρ εὐαρεστήσεως τοῦ κράτους τῆς βασιλείας αὐτοῦ 239–240, nicht „for the well-being of the power of his Majesty" (τὸ κράτος τῆς βασιλείας αὐτοῦ ist die übliche Bezeichnung für den Kaiser). – Gegen Ende seiner Klosterregel angelangt wünscht Pakurianos, daß keiner seiner Verwandten seine Vorschriften vergesse (ἀπεύχομαι τοιούτων ἀμνήμονα … γενέσθαι 1212), nicht daß keiner sich undankbar erweise („will be so ungrateful" 542). Im folgenden betont er gegenüber seinen Verwandten, daß das gesamte Gut, über das er verfügt habe oder verfügen werde, „von mir selbst erworben wurde" – ἰδιόκτητά μού εἰσι (καὶ ψυχικά μου πάντα δέδωκα, 1233–36); „(those things) … are my own property" unterschlägt die rechtlich relevante Art und Weise des Erwerbes. – Über diese geringfügigen Verbesserungsvorschläge hinaus finde ich die Übersetzung dieses Typikons im großen und ganzen sehr gut und an machen Stellen besser als die französische (z.B. πρὸς τούτῳ δὲ καὶ ἄλλοις πολλοῖς οἷς ἔγραψε 318, „in addition to this in many of his other writings" 525, nicht: „outre cela et beaucoup d'autres choses qu'il a écrites").

29: *Typikon des Sebastokrators Isaakios Komnenos für das Theotokos Kosmosoteira-Kloster bei Bera.* In Kap. 2 des Typikons kommt Isaakios Komnenos, der Sohn Alexios' I., auf die Umstände zu sprechen, in denen er sich auf sein sündiges Leben besann und den Entschluß faßte, das Kloster zu errichten. Fernab der Heimat war er „aufgrund von Ratschlüssen, die Gott kennt" von einer schmerzvollen Krankheit befallen worden – οἷς ὁ Θεὸς ἐπίσταται κρίμασιν, ἐκτὸς τῆς πατρίδος μου βαρυαλγήτῳ νοσήματι (20, 27), nicht „exiled from my own country for what crimes God knows, afflicted with grave illness" (799). Weder ist hier von Verbrechen die Rede noch vom Exil, auch wenn Isaakios sich, nachdem er im Machtkampf gegen seinen Bruder Ioannes unterlegen war, in das selbstgewählte Exil zurückgezogen hatte (darüber hinaus hatte ihn sein Neffe Manuel I. nach Übernahme der Macht, also lange vor der Abfassung des Typikons, aus dem Exil zurückgerufen, vgl. die Einleitung zum Typikon S. 782). Um der Vergebung seiner vielen Sünden willen errichtete Isaakios „das zu sehende Kloster" – τὸ πεφασμένον … φροντιστήριον (20, 30), nicht: „the said monastery" (πεφασμένον ist Partizip des Perfekts zu φαίνομαι und hat nichts mit φημί zu tun). – Kap. 107: Isaakios folgte bei der Planung und Gestaltung des Klosters in vielen

Punkten den Vorschlägen seines Sekretärs Michael, die er durch die Zimmerleute umsetzen ließ – κατὰ τὴν αὐτοῦ ὑποθήκην πλεῖστα τῶν γεγονότων αὐτοὶ τοῖς τέκτοσιν ἐκαινίσαμεν (69, 19–20). Ich glaube nicht, daß man dem griechischen Text entnehmen kann, daß Michael Änderungsvorschläge unterbreitete, nachdem die Zimmerleute ihr Werk abgeschlossen hatten („I myself renovated most of what was being done by the workmen"). Weiters würde ich das Verb καινίζω (vgl. auch z.B. 20, 28. 30 [Kap. 2]) einfach mit „(neu) errichten", nicht mit „renovieren" übersetzen (Kap. 5 ist m.E. nicht zu entnehmen, daß Isaakios' „role was a restorer of this foundation" S. 782). Die Übersetzung dieses anspruchsvollen Textes mit vielen kunstgeschichtlichen Details – so schildert Isaakios unter anderem seinen Marmorsarkophag, der bereits teilweise im Chora-Kloster fertiggestellt worden war und nach seinen jüngsten Anweisungen nunmehr in das Kosmosoteira-Kloster verlegt werden sollte, aber auch die Grabstätten seiner Vertrauten – ist mit viel Feingefühl gemacht und hervorragend gelungen.

Nr. 37: *Typikon Michaels VIII. Palaiologos für das Erzengel Michael-Kloster am Auxentios-Berg.* Das Abfassungsdatum kann m.E. auf den Zeitraum 1281 eingegrenzt werden. Die von Michael gegen Ende des Textes angesprochenen Nachfolger und Kaiser dürften (wie im folgenden Typikon Nr. 38) mit seinem Sohn und Enkel zu identifizieren sein. Da Michael IX. seit 1281 Mitkaiser war, muß das Typikon kurz danach entstanden sein. In dieser Rede an die Kaiser hält Michael Rückschau über sein Leben. Im Dienst seiner Vorgänger habe er für die erfolgreiche Ausführung von Angelegenheiten gesorgt, welche teils schneller Erledigung bedurften, teils bedächtigen Vorgehens wegen der Notwendigkeit der Dinge oder wegen der „Wucht der Zeit" (διὰ τὴν τοῦ χρόνου φοράν 790, 34 – eine in byzantinischen Texten wiederkehrende Wendung), nicht: „Sometimes speed was required while at other times circumstances or the season of the year compelled [us to move] slowly" (von Jahreszeiten ist hier in keiner Weise die Rede). Die Schicksalsmacht Neid setzte Michael (in Form von Verleumdungen) zu und hätte wohl Schlimmes gegen ihn vollbracht (τάχ'ἂν ἔδρασέ τι δεινόν 790, 37), wenn ihm nicht Gott zur Seite gestanden wäre: τάχ(α) verstärkt hier die irreale Partikel ἄν (schon bei LS in dieser Bedeutung – „probably, perhaps"–belegt) und ist daher nicht mit „quickly" zu übersetzen. Einige Zeilen weiter unten lautet der griechische Text εἰσέδυν τὴν περσικὴν μεθ'ὅσων κινδύνων ἂν εἴπῃ τις, was heißen soll: Ich begab mich unter unzähligen und unsäglichen (wörtlich: mit so vielen, wie jemand sagen könnte) Gefahren auf das Gebiet der Perser (= Seldschuken) (nicht: ... facing many dangers along the way, it should be noted). (Dort), sagt Michael, nahm ich viele Kriege auf mich, indem ich eine für den Kampf gar nicht ungeeignete Abteilung von Persern führte. Die Konstruktion läuft πολέμους πολλάκις μοῖραν φέρων Περσῶν τὰ εἰς μάχην οὐκ ἀγενῆ (791, 7–8) ... ἐτολύπευσα (791, 10). Die Sperrung ist reichlich weit; dennoch besteht kein Grund dafür, anstelle des πολέμους ein (syntaktisch unpassendes) πολεμίους zu konjizieren (was der Übersetzer offensichtlich getan hat) und das Verb seines direkten Objektes zu berauben, mit dem es sich bereits bei Homer verbindet. Das Adjektiv ἀγενῆ bezieht sich klar auf μοῖραν, und τὰ εἰς μάχην bestimmt wiederum οὐκ ἀγενῆ näher (unter Umständen könnte man davor ein πρὸς ergänzen, was aus paläographisch einsichtigen Gründen leicht nach Περσῶν verloren gegangen sein mag). Die Übersetzung „I often led a contingent of our Persian enemies nobly into battles ... I endured" verdreht den Sinn der Stelle nicht völlig, ist aber schlicht falsch. Die zwischen Objekt und Verb eingeschobenen Bemerkungen über die Mongolen (unter anderem seien sie γένος ... ἀγελόθυμον, was ich als „ein Volk wie Vieh in Herden lebend" verstehe, nicht als „spirited like a herd of cattle"; LBG übersetzt „wild wie Vieh") verstellen zugegebenermaßen den Blick für die nicht ganz einfache Konstruktion. Schließlich ist zu bemerken, daß „I feel no obligation to speak about such things myself" mit dem griechischen καὶ γὰρ οὐ χρεών μοι τοῖς τοιούτοις περιαυτολογεῖν nichts zu tun hat. Die Übersetzung sollte etwa lauten: „denn es paßt nicht, daß ich mich dieser Dinge brüste".

Nr. 38: *Typikon Michaels VIII. für das Demetrios-Kloster der Palaiologen-Kellibara in Konstantinopel.* (ὁπόσον ...) τοῦ ἐν ἅπασι συγκεχωρηκότος (III 6) heißt nicht „their unswerving constancy in all circumstances" (unbeirrbare Beständigkeit), sondern „ihr Vorzug, ihr Herausragen in allem" (vgl. etwa Georgios Pachymeres, Geschichte VI 34 [655, 8 Failler] oder Kallistos I., Vita des Sabas 62, 60 sowie Vita des Gregorios Palamas 4, 9 [Tsames 279 und 430]). – Wie hier richtig übersetzt wird, war Michaels Gattin, Theodora Palaiologina (PLP 21380), die Großnichte (αὐτανεψιά) Ioannes' Batatzes; LBG übersetzt dieses Wort (zumindest bezüglich dieser Stelle, die angeführt wird) falsch mit Cousine (der Bedeutung, mit der dieses Wort ebenso wie ἀνεψιά im Altgriechischen belegt ist; im Neugriechischen ist ἀνιψιά dagegen die Nichte). – Auch in diesem Text erwähnt Michael seine Flucht zu den Seldschuken. Kaiser Theodoros II. Laskaris sandte ihm dorthin Briefe, die ihn zur Rückkehr aufforderten. Diese Briefe waren es (und nicht seine Familie, wie in der Übersetzung zu lesen ist), die ihn tatsächlich dazu bewegten, sich wieder nach Byzanz zu begeben. – In der Wiedergabe von VI 8–10 geht der eindringliche Dialogcharakter verloren, wenn es statt „your mighty acts" heißt „the mighty acts of the Lord" und bei „I was raised to be emperor" das „by you" unterschlagen wird. – Michael bereitete Karl von Anjou empfindliche Niederlagen, vernichtete ihn aber nicht, sondern lediglich dessen nach Epirus vorstoßende Streitmacht (IX 18–19; nicht: we destroyed that king ... as well as that force advancing, sondern: we destroyed the advancing force of that king). – Auch in IX 31 ist τάχα mit „wohl; perhaps, probably" und nicht mit „surely" zu übersetzen (*sans doute* in der französischen Übersetzung ist nicht mit *sans aucun doute* zu verwechseln!). – Michael beteuert mehrmals seine Glaubwürdigkeit. Was er sagt, ist nicht „what confirms the truth", sondern ist „in accordance with the truth". – Kapitel XI beginnt mit einer Wiederaufnahme der zuvor erwähnten göttlichen Wohltaten: „These are the proofs of the great mercy of God to me"; nicht: „There are so many proofs ...". – Das Demetrios-Kloster in Konstantinopel war ursprünglich eine Stiftung des Georgios Palaiologos, der diese Kirche aus Frömmigkeit und Liebe zu Gott errichtet hatte. Die Gewaltherrschaft der Lateiner zerstörte zwar dieses Gebäude, war aber nicht „directly opposed to what he had built", sondern dem Sinn, der Gesinnung, in der Georgios die Kirche errichtet hatte, also der Frömmigkeit entgegengesetzt (XII 10–12: τῆς δὲ Λατινικῆς τυραννίδος ἐξ ἐναντίου τρόπου ἢ ἐκεῖνος ἀνήγειρεν εἰς γῆν ταῦτα καθελούσης). Besonders bei diesem Typikon wäre ein etwas ausführlicherer Kommentar zu den Anspielungen auf historische Ereignisse im Text wünschenswert gewesen.

Nr. 57: *Typikon der Theodora Komnene Palaiologina* – mit diesem Namen nennt sich die Verfasserin selbst; Theodora Synadene ist lediglich der in der Sekundärliteratur weitverbreitete Name – *für das Theotokos Bebaia Elpis-Kloster in Konstantinopel.* Es ist bedauerlich, daß in der Einleitung zur Übersetzung dieses Textes die wichtige Studie von Irmgard Hutter, Die Geschichte des Lincoln College Typikons. *JÖB* 45 (1995) 79–114, zwar (als im Druck befindlich) erwähnt wird, die grundlegend neuen Erkenntnisse zur Entstehungsgeschichte des Typikons, die daraus zu entnehmen sind, jedoch nur unzureichend in die Ausführungen einflossen. Das eingangs genannte Entstehungsdatum 1327–35 ist nicht mehr aufrechtzuerhalten. Hutter hat überzeugend dargelegt, daß Theodora Palaiologina gegen das Jahr 1300, unmittelbar nach Abschluß der Bauarbeiten, gemeinsam mit ihrer Tochter Euphrosyne in das Bebaia Elpis-Kloster eintrat und wenig später das für das Kloster bestimmte Typikon verfaßte. Um 1330 brachte Theodora den Inhalt auf neuesten

Stand und fügte die berühmten Portraits hinzu. Nach Theodoras Tod (ca. 1332), aber noch vor 1335 fügte ihre Tochter eigene Bestimmungen denen ihrer Mutter hinzu. Es ist somit streng zwischen grundsätzlich zwei durch etwa 30 Jahre getrennte Entstehungsphasen zu unterscheiden (dazu kommen noch weitere spätere Zusätze, die bis in den Anfang des 15. Jh.s reichen). Weiters wies Hutter darauf hin, daß es sich bei dem heute erhaltenen Kodex um das Archivexemplar des Klosters und nicht um eine Luxushandschrift handelt. – Kap. 5., in dem die Klostergründerin Theodora Palaiologina auf ihre Eltern zu sprechen kommt, sagt die Autorin, daß diese „allen ihren Zeitgenossen überlegen waren“ (τῶν καθ' ἑαυτοὺς ἁπάντων κρατοῦντες), nicht „parents ... possessing every [attribute] in themselves“. Im darauffolgenden Abschnitt erwähnt Theodora kurz die Siege ihres Vaters gegen die Feinde des Reiches, verweist aber bezüglich einer ausführlicheren Darstellung auf andere Autoren, weil sie selbst aufgrund ihrer engen Beziehung zu ihrem Vater befangen sei und noch mehr durch ihren Nonnenstatus zum Schweigen angehalten sei (letztere Begründung fehlt in der Übersetzung völlig!). In Kap. 8 ist das Wörtchen καὶ vor πρό γε τῶν γάμων (24, 7) nicht vernachlässigbar, weil Theodora hier betont, daß ihr Gatte schon (even) vor der Heirat mit ihr den Titel des Megas Stratopedarches erhalten hatte und diese Auszeichnung nicht erst der Verbindung mit ihr, der Nichte des Kaisers, verdankte.

60. *Testament des Patriarchen Matthaios I. für das Charsianeites-Kloster*. Der „certain Ambar“ (S. 1625), von dem der Klostergründer Ioannes Charsianeites das Grundstück erwarb, ist der zu jenem Zeitpunkt überaus einflußreiche und später durch Bestechungsskandale zu Fall gebrachte Chartophylax der Großen Kirche Ioannes Amparis (vgl. auch PLP 800; die griechische Form des Namens lautet im Nominativ Ampar oder Amparis, nicht Amparos, wie S. 1636 zu lesen ist).

Die obenstehenden Bemerkungen sollen das Verdienst der Herausgeber und Übersetzer in keiner Weise schmälern. Immerhin ist es ihnen gelungen, in relativ kurzer Zeit eine schier unbewältigbare Menge an schwierigen griechischen Texten zu übersetzen und zu kommentieren. Die angemahnten Versehen und Ausrutscher entstellen ja kaum jemals den Sinn des Textes.

In Band V der umfangreichen Publikation findet man ein nützliches Glossar zur Klosterterminologie sowie drei Anhänge, die eine Konkordanz zu älteren Typika-Listen, eine Gegenüberstellung der verschiedenen Speisevorschriften sowie die räumlichen Beziehungen derjenigen Typika bieten, welche in der mit dem Euergetis-Typikon in Zusammenhang stehenden Klosterreformbewegung stehen. Eine allgemeine Bibliographie zum Themenkreis „Byzantinische Klostertypika“ sowie ein mehr als 100 Seiten umfassender Index, der einen nach Themenschwerpunkten angelegten Wegweiser zu den reichhaltigen Informationen darstellt, machen die fünf Bände zu einem hilfreichen Nachschlagewerk für die verschiedensten Aspekte der byzantinischen Geschichte.

Martin Hinterberger

Basilike Blysidu – Eleonora Kuntura-Galake – St. Lampakes – T. Lunges – A. Sabbides, Η Μικρά Ασία των θεμάτων. Έρευνες πάνω στην γεωγραφική φυσιογνωμία και προσωπογραφία των βυζαντινών θεμάτων της Μικράς Ασίας (7ος – 11ος αι.). Asia Minor and its Themes. Studies on the Geography and Prosopography of the Byzantine Themes of Asia Minor (7th – 11th century). Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών (The National Hellenic Research Foundation. Institute for Byzantine Research), *Ερευνητική Βιβλιοθήκη* 1 (*Research Series* 1). Athen 1998. ISBN 960-371-006-7. 538 S.

N. Oikonomides betont in der Einleitung (S. 6) des Buches, daß dieses das Produkt einer prosopographischen Datenbank ist; es soll, wie der Titel besagt, einen Überblick über die Geographie und die Prosopographie der byzantinischen Themen Kleinasiens vom 7. bis zum 11. Jahrhundert bieten. Leider wurde dieses Ziel nicht zur Gänze erreicht, denn einerseits fehlt eine Übersichtskarte und andererseits wurden die wichtigen Themen Kibyrraioton und Seleukeia, und damit ein Großteil der kleinasiatischen Süd- bzw. Südwestküste mit dem weit in den Taurus hinaufreichenden Hinterland nicht berücksichtigt[1], was unter anderem bereits J.-Cl. Cheynet, *REB* 58 (2000) 328 betonte. Ohne Begründung wurden auch die Ἀρμενικὰ θέματα in Ostkleinasien ausgeschlossen, ein Verwaltungsbezirk, der auf zahlreichen Siegeln vorkommt und somit zu den für das 11. Jahrhundert sehr gut belegten zählt. Die Autoren beziehen sich hingegen sporadisch auf sie, etwa in Zusammenhang mit dem Thema Armeniakon (S. 126–127 und allgemein ευρετήριον όρων 529). Dagegen gehören die östlich des Euphrat gelegenen Themen Mesopotamia, Charpezikion[2] und Chozanon eigentlich nicht mehr zu Kleinasien.

In einem Einleitungskapitel (S. 37–67) gibt Lunges 1. einen chronolgischen Überblick über die Entwicklung der kleinasiatischen Themen, 2. Erklärungen zu Terminologie und 3. einen Überblick über die Entwicklung des allgemeinen Ausdrucks ἀνατολή („Osten des Reiches“) zur Bezeichnung für Mikra Asia von der frühbyzantinischen Zeit an[3]. S. 62f. zeigt L., daß neben den neuen Themennamen bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts noch die alten Provinznamen gebraucht werden; diese blieben auch noch länger in Verwendung, so in der Steuerverwaltung (vgl. dazu J. F. Haldon, Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture. Cambridge 1990, 220f.) und vor allem in der Kirchenordnung. Umgekehrt griff aber auch die Themenordnung in die Kirchenordnung ein, wie ein Siegel zeigt, das einen Christophoros als *basilikos klērikos kai kubukleisios kai exarchos thematōn*

[1] S. 10 nennt Lunges als Gründe dafür, daß die Kibyrraioten vorwiegend ein Flottenthema bildeten, und daß Seleukeia erst lange nach Leon VI. Thema wurde. Für das Thema der Kibyrraioten wurde ein prosopographischer Appendix von Alexandra-Kyriaki Wassiliou im Band 8 der *TIB* (Lykien und Pamphylien, Wien ca. 2002) zusammengestellt, der auch viel unpubliziertes Siegelmaterial enthält.

[2] Vgl. *TIB* 2, 86, A. 260 (zur Lage östlich des Euphrat).

[3] Vgl. dazu auch D. J. Georgacas, The Names for the Asia Minor Peninsula and a Register of Surviving Anatolian Pre-Turkish Placenames (*Beiträge zur Namenforschung*, N. F., Beiheft 8). Heidelberg 1971.

tōn Anatolikōn kai Kibyrraiōtōn[4] nennt, einen hohen kirchlichen Beamten, der Kontrollaufsicht über die Kirchen und Klöster der beiden Themen hatte.

Im ersten Hauptabschnitt werden die einzelnen Themen behandelt: 69–111: Anatolikon (Blysidu), 113–161: Armeniakon (Kuntura-Galake), 163–200: Opsikion (Lunges), 201–234: Thrakesion (Blysidu), 235–244: Optimaton (Lunges), 245–257: Bukellarion (Lunges), 259–274: Kappadokia (Lampakes), 275–285: Paphlagonia (Lunges), 287–297: Chaldia (Sabbides), 299–305: Charsianon (Lampakes), 307–313: Lykandos (Lunges), 315–319: Mesopotamia (Lunges), 321–329: Koloneia (Sabbides), 331–335: Sebasteia (Kuntura-Galake), 337–341: Leontokome, 343–345: Charpezikion, 347–348: Chozanon (Sabbides).

Im zweiten Hauptabschnitt (351–492) werden von den Themen Anatolikon bis Sebasteia von denselben Autoren prosopographische Listen vorgelegt.

Der erste bekannte Stratege des Themas Anatolikon war vermutlich Phloros. Gemeinsam mit Petronas und Kyprianos führte er erfolgreich die byzantinischen Truppen im Kampf gegen ein arabisches Landheer, das wohl 677/678 zur Unterstützung der arabischen Flotte, die Konstantinopel belagerte, in Lykien an Land gegangen war; 30.000 Araber wurden angeblich getötet. Während die byzantinischen Quellen nur von der Führung der Truppen durch die drei Feldherren sprechen (ἐχόντων δύναμιν Ῥωμαϊκήν),[5] werden sie in den arabisch/syrischen Quellen als *drei Patrikioi* spezifiziert[6]. Damit sind wohl die Strategen von Anatolikon und Armeniakon und der Komes des Opsikion gemeint. Demnach sollte man auch die Liste der Strategen des Armeniakon S. 373 um Petronas und die Liste der Strategen des Opsikion S. 391 um Kyprianos ergänzen, der dann der erste bekannte Stratege (Komes) des Opsikion sein könnte.

Das S. 93 erwähnte Neapolis im Thema Anatolikon kann nun genauer bei Kıyakdede, 16 km südöstlich von Şarkı Karaağaç (dort nach *TIB* 7), lokalisiert werden[7].

LAMPAKES weist S. 260f. zu Recht die Behauptung Konstantins VII. zurück, daß Kappadokia ein persischer Name sei (vgl. *TIB* 2, 62f.), folgt aber einer ganz unwahrscheinlichen Hypothese des Geographen Xavier de Planhol, daß Kappadokia auf Katwatna=Kizuwatna=Kataonia zurückgehe, war doch die Kataonia eine der zehn Strategien Kappadokiens. Häufig wird unsere Kenntnis über die Beamten der Themen durch Siegel, sehr selten aber durch Inschriften erweitert. Eine solche von Lampakes S. 270 (mit falscher

[4] G. ZACOS, Byzantine Lead Seals, Compiled and Edited by J. W. NESBITT, II. Bern 1984, Nr. 797 bis.

[5] Theoph. 354 (Übers. MANGO – SCOTT 494); Geōrg. Kedr. I 765; R.-J. LILIE, Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber (*MBM* 22). München 1976, 78f.; A. N. STRATOS, Siège ou blocus de Constantinople sous Constantin IV. *JÖB* 33 (1983) 91–93, 102f., 107; W. TREADGOLD, A History of the Byzantine State and Society. Stanford 1977, 327 (vermutlich die Strategen von Opsikion, Anatolikon und Armeniakon); *PmbZ* 6206, 5909, 4173.

[6] Kitab al-'Unvan. Histoire universelle, écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, éditée et traduite en français par A. VASILIEV, II. *Patrologia Orientalis* 8. Paris–Freiburg 1912, 492; Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199), éditée pour la première fois et traduite en français par J. B. CHABOT, II. Paris 1901 (ND Brüssel 1963) 455; The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, commonly known as Bar Hebraeus, being the first Part of his Political History of the World. Übers. E. A. W. BUDGE. London 1932, 101.

[7] D. H. FRENCH, *Anatolian Studies* 34 (1984) 11.

Lesung) nur kurz erwähnte Inschrift fand sich in der Eğri Taş Kilisesi im Peristremma (vgl. *TIB* 2, 254)[8]. Die Inschrift, zu datieren vermutlich zwischen 921 und 944, nennt einen Turmarchen (verschrieben τρουμάρχου) von *Spadiata* und *Pates* … . Der Fundort der Inschrift legt nahe, daß es sich um einen Turmarchen des Themas Kappadokia (ein Thema hatte in der Regel drei Turmai) handelt. Frau Beldiceanu identifiziert *Spadiata* mit *Ispadat* der türkischen Steuerregister, einem Ort beim heutigen Çayhan, nordöstlich vom kappadokischen Herakleia (bei Ereğli). *Pates* … sucht sie weiter östlich bei Postallı (Badastal). Die Turma *Spadiata* lag demnach an einer Stelle, die sowohl den Paßweg aus den Pylai Kilikiai, als auch die Paßwege über den Tauros, die bei Herakleia einmündeten, überwachen konnte[9]. In der prosopographischen Liste Kappadokiens schreibt Lampakes S. 445, der alten Lesung von Oikonomides folgend, Christophoros Padiates turmarches anstatt Christophoros turmarches Spadiata kai Pates … . Die Kappadokier werden nicht nur bei Leon Diakonos (so S. 272), sondern auch im Digenes Akrites (G 17, TRAPP) als τρωγλοδῦται bezeichnet, vor allem wohl deshalb, weil sie auch in unterirdischen Siedlungen wohnten, von denen an die hundert bekannt sind. Diese nannten die Araber al-Maṭāmīr (= unterirdische Vorratsräume für Getreide, Silos); zu ihnen gehörten Malakopea und Kaymaklı an der Straße von Nevşehir nach Niğde (siehe *TIB* 2, *s. vv.*).

S. 316 vermerkt LUNGES, daß seit der Zeit Michaels II. (820–829) die neuen Themen auch nach den alten, frühbyzantinischen Eparchien (Provinzen) benannt werden, so die Themen Kappadokia, Paphlagonia und Mesopotamia. Hier sollte man aber doch aus geographischer Sicht noch hinzufügen, daß im Gegensatz zu Kappadokia und Paphlagonia, wo Provinzen und Themen sich weitgehend entsprechen, das Thema Mesopotamia nicht im Bereich des alten Mesopotamien (Hauptstadt der frühbyzantinischen Provinz Mesopotamia war Amida/Diyarbakır), also zwischen Euphrat und Tigris, sondern in Armenien zwischen den beiden Quellflüssen des Euphrat eingerichtet wurde.

Der zweite überaus ausführlich gestaltete Teil (S. 351–538) umfaßt in chronologischer Abfolge alle bisher greifbaren namentlich bekannten Militär- und Zivilfunktionäre der einzelnen Themata, was für den Benutzer praktisch und nützlich zugleich ist. Der Großteil des aufgelisteten Materials stammt aus dem Bereich der Sphragistik, wodurch wiederholt ihre ergänzende und unabdingbare Rolle für die Prosopographie, historische Geographie und Verwaltungsgeschichte zum Ausdruck kommt. Die Bleibullen könnten sich aber in der historischen Analyse als fruchtbarer erweisen, wenn sie nach dem Prinzip der möglichst genauen Datierung bearbeitet worden wären. Die Datierung auf ein ganzes Jahrhundert ist gerade dann unzureichend, wenn z.B. mehrere gleichnamige Personen mit ähnlichen

[8] Irène BELDICEANU-STEINHERR (avec la collaboration de Nicole THIERRY), Une tourma révélée par l'inscription de l'église Eğri Taş de Cappadoce. *JÖB* 38 (1988) 395–420. – Weitere inschriftlich genannte Themen-Beamte aus Kleinasien: Leontios, Patrikios und Komes des Opsikion, Alexios, Protospatharios und Strategos Chaldias, Eustathios Maleïnos, Stratege der Themen Antiocheia und Lykandos und Ioannes, basilikos Strator und Drungarios von Koloneia (vgl. S. 397, 459, 475, 488). Eine Inschrift der Stadtmauer von Attaleia nennt einen Drungarios Stephanos Abastaktos im Thema der Kibyrraioten (vgl. zuletzt A. G. C. SAVVIDES, The Secular Prosopography of the Byzantine Maritime Theme of the Carabisians/Cibyrraeots. *BSl* 59 [1998] 34, Nr. 44).

[9] Vgl. F. HILD, Jerphanion und die Probleme der historischen Geographie Kappadokiens. *Mél. de l' École Franç. de Rome. Moyen Âge* 110 (1998) 948.

Ämtern bzw. Rangtiteln bekannt sind oder wenn eine Reihe von Funktionären (etwa Strategen und Richter) innerhalb eines Themas demselben Jh. angehören.

Bei den κριταὶ Καππαδοκίας (S. 444–445) z.B., die ausschließlich auf Siegeln erwähnt sind, finden sich drei mit dem Namen Michael (Nr. 4, Nr. 6 und Nr. 7), wobei Nr. 4 in das frühe 11. bzw. in die Wende 10./11. Jh. zu datieren wäre. Ausgehend vom Inhalt der beiden Stücke ist eine Gleichsetzung der Personen von Nr. 4 und 6 trotz unterschiedlicher Ikonographie nicht ausgeschlossen. Nr. 7 hingegen ist viel jünger (1050–1060). Bei Nr. 2 (Konstantinos πρωτονοτάριος, μυστολέκτης, κριτὴς τοῦ βήλου, ἐπὶ τοῦ ἱπποδρόμου) ist schon allein wegen des Inhalts eine Datierung in das 10. Jh. suspekt. Das Stück stammt aus der Mitte des 11. Jh. Nicht wenige fehlerhafte Lesungen und Datierungen gehen auf G. Schlumberger, Sigillographie de l'empire byzantin. Paris 1884 zurück, dessen Vorschläge von den Autoren hier stillschweigend übernommen wurden. Diese sind aber nicht immer zuverlässig und sollten daher regelmäßig einer Kontrolle unterzogen werden, was leider in diesem Buch nicht konsequent vorgenommen wurde. So hieß etwa Nr. 1 mit Vornamen Euthymios, war zudem ἐξάκτωρ und ist zwischen 1060 und 1080 zu datieren. Derselbe Mann findet sich auch auf einem zweiten Siegel als ἐξάκτωρ, κριτὴς τοῦ ἱπποδρόμου, Σελευκείας, κουράτωρ καὶ ἀναγραφεὺς Ταρσοῦ (W. Seibt – M. L. Zarnitz, Das byzantinische Bleisiegel als Kunstwerk. Wien 1997, 2.2.1). Nr. 3 ist zwischen 1030 und 1040 zu datieren, der Mann hieß Hypatios und hatte den hl. Demetrios auf dem Avers seines Siegels. Auf einem zweiten zeitgleichen Stück trägt er bereits den höheren Rang eines πρωτοσπαθάριος (freundliche Mitteilung von Jean-Claude Cheynet). Diesem Hypatios ist auch Nr. 8 (zwischen 1040–1050) zuzuweisen. Nicht gesichert ist der Amtsbereich (Καππαδοκία) von Nr. 5. Paläographische, ikonographische und inhaltliche Indizien erlauben eine Einschränkung von Nr. 9, S. 445 (um 1070). In die Zeitspanne 1050–1060 ist Nr. 7 und etwas später Nr. 10 einzuordnen. Allein wegen der ikonographischen Darstellung auf dem Av. (Theotokos Episkepsis) muß die schlecht erhaltene Nr. 11 nach Mitte 11. Jh. datiert werden.

Von besonderer Bedeutung ist der sphragistische Fund (Stratege) zum „Kleinthema" Charpezikion (S. 343–345), weil dadurch sein Bestand bis in das 11. Jh. hinein gesichert ist (S. 344, A. 11, wohl frühes 11. Jh.). Ein zweiter Stratege ist für die zweite Hälfte 10. Jh. greifbar: N. V. Sokolova, Monety i pečati vizantijiskogo Chersona. Leningrad 1983, Schema V (M-611).

Problematisch ist die chronologische Einschränkung der Bleibulle eines Theoktistos β. σπαθάριος καὶ τουρμάρχης Λαρίσσης (S. 491, Nr. 4). Das Stück dürfte ca. aus dem letzten Viertel 9. Jh. stammen. Es ist der früheste Beleg für die Turma Larissa im Thema Sebasteia. Sie könnte im Kampf gegen die Paulikianer gegründet worden sein.

Gelegentlich hat man den Eindruck, daß so manches ἐκ παραδρομῆς entstanden ist. So sind etwa auf S. 454, Nr. 1 (fehlerhaft) und Nr. 4 ein und dasselbe Stück (Michael β. βεστίτωρ καὶ πρωτονοτάριος Παφλαγονίας, 1. Hälfte 9. Jh.), und S. 489, Nr. 5 keineswegs in das 11. Jh. zu datieren. S. 413, Nr. 38 ist Kōnstantinos als β. στρατηγὸς τῶν Θρακησίων καὶ διοικητὴς Μύρων genannt; eine Kombination dieser Art ist unmöglich. Der Mann hatte den Rangtitel eines β. στράτωρ, wie ein vor kurzem aufgetretenes Parallelstück der Sammlung Weber/Ebersberg zeigt, und ist daher aus der Liste der Strategen der Thrakesier zu streichen, in die er nie als διοικητὴς Μύρων gehören konnte.

Das einschlägige Material bei Seibt – Zarnitz wurde in den jeweiligen Lemmata nicht eingearbeitet, obwohl das Werk als solches in der Bibliographie zitiert wird. So hätte man etwa unter anderem Adrianos Marzapulos πρωτοσπαθάριος als weiteren κατεπάνω Μεσοποταμίας und unmittelbaren Vorgänger oder Nachfolger von Nr. 2 hinzugewonnen (Seibt – Zarnitz 2.3.6). Auf E. McGeer – J. Nesbitt – N. Oikonomides, Catalogue of the

Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art IV hingegen, das wenige Tage vor dem 20. Internationalen Byzantinistenkongreß in Paris (19.–26. 8. 2001) das Licht der Öffentlichkeit erblickt hat, wurde bereits als Manuskript (ohne die endgültigen Korrekturen bzw. Eintragungen) stets verwiesen. Zum Vorteil der Leser seien schließlich die Buchbesprechungen von W. Seibt, *BZ* 92 (1999) 539–541 und A.-K. Wassiliou, *JÖB* 49 (1999) 378–380 zu *DOSeals* III erwähnt, die aufgrund ihres Erscheinungdatums natürlich nicht herangezogen werden konnten.

Besonders bedauerlich scheint es, daß anonyme Themenbeamte nicht aufgenommen wurden. So können z.B. allein aus der *PmbZ* (641–867) neben anderen Beamten sieben Strategen der Anatolikoi (Nr. 10920, 10921, 11136, 11254, 11275, 11955, 11960), ein Stratege der Armeniakoi (Nr. 11262), vier Strategen/Komites des Opsikion (Nr. 10925, 11122, 11772, 11896), 14 Strategen des Thrakesion (10924, 11105, 11125, 11129, 11200, 11209, 11220, 11247, 11251, 11255, 11256, 11279, 12124, 12137), ein Stratege und Domestikos der Optimaten (11936), drei Strategen der Bukellarier (11276, 11954, 12076), ein Stratege von Kappadokia (11773), ein Stratege von Paphlagonia (11265) und ein Stratege von Mesopotamia (11277) nachgewiesen werden. Hervorzuheben sind auch die in den Listen des Buches nicht bezeugten Ämter eines Domestikos der Stratores des Themas Anatolikon (*PmbZ* 10845), ein Atriklines (zuständig u. a. für die Gästeliste bei Empfängen) des Strategen von Anatolikon (*PmbZ* 11300) und ein Ekprosopu Mesopotamias (*PmbZ* 11212).

Die ausführlichen Indices (S. 495–538) ermöglichen dem Leser einen raschen und zuverlässigen Einblick in den jeweiligen Sachverhalt. Der Gesamteindruck des sehr schön gestalteten und aufwendig gedruckten Buches ist durchaus positiv; es ist daher auch für das breitere des Griechischen kundige Publikum empfehlenswert, selbst wenn man den zweiten Teil einer längeren systematischen und präziseren Analyse hätte unterziehen sollen, eine Problematik, deren sich der Hauptverantwortliche des Unternehmens sehr wohl bewußt war (S. 9).

Friedrich Hild – Alexandra-Kyriaki Wassiliou

Leslie Brubaker – J. Haldon, Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680–850): The Sources. An annotated survey (*Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs* 7). Aldershot (u.a.), Ashgate 2001. XXXI, 324 S. ISBN 0-7546-0418-7.

Der vorliegende Band ist das Nebenprodukt des Projektes eines Überblicks über die Geschichte des byzantinischen Staates und seiner Gesellschaft im Zeitalter des Ikonoklasmus, das als eine Epoche des Umbruchs verstanden wird, in dem sich das mittelbyzantinische Gemeinwesen herauszubilden begann. Während der Annäherung an das gestellte Problem kamen die Herausgeber zu dem Entschluß, zunächst die einzelnen Quellengattungen (infolge der Fülle des Materials) in einer separaten Publikation vorzustellen (S. XXII).

Das Unternehmen ist zugleich ein Pilotprojekt, da im Gegensatz zum deutschsprachigen Raum Handbücher wie die Quellenkunde von J. Karayannopoulos und G. Weiss (Wiesbaden 1982) oder die „Historische Bücherkunde Südosteuropa" von M. Bernath und G. Krallert (München 1978) mit dem Byzanzteil von W. Hörandner in anglophonen Ländern kaum vorhanden sind (S. XXVIII).

Der *survey* ist in zwei große Abteilungen (*Material Culture – The Written Sources*) gegliedert, wobei sich der Umfang der einzelnen Kapitel am erhalten gebliebenen Material orientiert (in der Darstellung überragen die Bereiche Architektur und Textilien alle übrigen). Es wird jeweils versucht, das Material in größtmöglicher Vollständigkeit kurz zu charakterisieren und in seinen geschichtlichen Kontext zu stellen. Im folgenden beschränke ich mich auf die Behandlung des ersten Teils (*Material Culture*).

1. *Architecture* (3–36). Das umfangreichste Kapitel ist der ikonoklastischen Architektur gewidmet. Schwierig ist es, Bauten aus dieser Epoche aufzuspüren, da oft Älteres umgebaut wurde. Auch *aniconic decoration* stellt kein zuverlässiges Datierungskriterium dar, denn figürliche und ornamentale Dekorationen stehen gelegentlich nebeneinander. Auch die Größe der Kirchenbauten muß mitberücksichtigt werden: Kleinere Bauten ziehen Veränderungen im Entwurf nach sich: Galerien (charakteristisch für Kirchen des 6. Jh.) sind *unnecessary in a building of smaller scale*. Nicht außer Acht gelassen werden darf, daß die sakralen Bauten oft älteren nachempfunden wurden (z.B. die Hagia Eirene in Konstantinopel, deren Entwurf zwar justinianisch ist, während der Bau selbst [*superstructure*] aber aus dem achten Jahrhundert stammt).

Corpusartig werden die Kirchenbauten (weltliche Architektur läßt sich aus diesem Zeitraum [noch?] nicht nachweisen) des byzantinischen Reiches und angrenzender Gebiete (Syrien, Palästina) zusammengefaßt. Zunehmend sind auch moderne Datierungsmethoden für byzantinische Monumente von Interesse. So läßt sich mittels der Dendrochronologie die Wiedererrichtung der Hagia Eirene in Konstantinopel nach dem Erdbeben von 740 um 753 zeitlich einordnen.

2. *Manuscripts* (37–54). Das prägende Ereignis in der Schriftkultur dieser Epoche war das Auftreten der Minuskel, die eine effizientere Herstellung von Texten ermöglichte (sog. μεταχαρακτηρισμός). Aufgelistet werden in diesem Kapitel sicher datierbare Handschriften sowie weitere Manuskripte, die diesem Zeitabschnitt zuzurechnen sind. In dieser Sektion merkt man die Handschrift der Kunsthistorikerin, die ihr Hauptaugenmerk auf die künstlerische Ausgestaltung der Textzeugen lenkt (ohne dabei auf die Paläographie zu vergessen!).

3. *Icons* (55–79). Behandelt werden zehn eindeutig der ikonoklastischen Epoche zuzurechnende Ikonen vom Katharinenkloster am Berg Sinai sowie zwei unsicher zu datierende. Es zeigt sich, daß Ikonen weiterhin hergestellt wurden und es scheint, daß gehäuft Kreuzigungsszenen dargestellt wurden.

4. *Sculpture* (Non-architectonical) (75–79). Keine monumentale Skulpturen außerhalb architektonischer Ensembles sind erhalten geblieben. In schriftlichen Quellen sind zwar freistehende Statuen erwähnt, die glyptische Evidenz beschränkt sich aber auf die Elfenbeinschnitzarbeiten (Bischofsstuhl von Grado, Trierer Elfenbeine).

5. *Textiles* (80–103). Breiten Raum nimmt die Darstellung von Stoffen und Textilfragmenten ein, wobei sich die Verfasser sehr intensiv mit den Forschungen von Anna Muthesius (bes. Byzantine Silk Weaving AD 400 to AD 1200. Wien 1997) auseinandersetzen. Die Datierung von Seidenstoffen ist schwierig, vier Kriterien dienen als Stütze zur zeitlichen Einordnung: a) Webtechnik b) Webmuster (figurative Darstellungen) c) Fundumstände, Aufbewahrungsort eines Stoffes und d) Vergleich mit im *Liber pontificalis* erwähnten Seidenstoffen (in zwei Tabellen werden einerseits alle dort beschriebenen Repräsentationstextilien aus der Zeit des Papstes Leo III. [795–816][1] und andrerseits die Stoffe mit

[1] Verf. sind der Ansicht, daß während seiner Amtszeit die meisten Stoffe nach Rom kamen, was auch mit dem Höhepunkt der Produktion zusammenhängen kann (S. 103).

religiösen Darstellungen von 730 bis 843 aufgelistet). Besonders in diesem Kapitel wird der Versuch und das Interesse der Herausgeber deutlich, die Diskussion um Herkunft / Produktion der kostbaren Stoffe weiterzuführen.

6. *Metalwork* (109–115). Betrachtet man die Metallobjekte aus dieser Zeit, so fallen zwei Dinge auf: zum einen sind sie zumeist aus billigen Legierungen gefertigt, zum anderen handelt es sich durchwegs um kleine Objekte, mit Ausnahme der Metallplatten aus Kupfer und Silber auf der südwestlichen Eingangstür der Hagia Sophia in Konstantinopel.

7. *Coins and Numismatics* (116–128). In der archäologischen Forschung sind Münzen nützliche Objekte zur Schaffung zeitlicher Horizonte. Diskutiert werden Hortfunde, deren Interpretation sehr mannigfaltig sein kann. Die Münzen und ihre Bilder werden kurz dargestellt. Als immer noch nützliche Einführung sei auf G. P. Galavaris, The Symbolism of the Imperial Costume as Displayed on Byzantine Coins. *The American Numismatic Society / Museum Notes* 8 (1958) 99–117 verwiesen.

8. *Sigillography* (129–140): Als unersetzbares Quellenmaterial auch für diese Epoche sind die sigillographischen Zeugnisse zu bewerten. Die kurze Darstellung ist auf Siegel der Kaiser und Patriarchen konzentriert, eine nützliche Tabelle mit der Typologie der Kaiserdarstellungen ist beigegeben (Table 3: Imperial seals, Leo III–Michael III). Neben wichtigen Daten zur Verwaltungsgeschichte können mittels der Fülle des bereits publizierten Materials auch genealogische Fragen ausgewertet werden. Als Einstieg in diese Frage möchte ich †A. P. Kazhdan, The Formation of Byzantine Family Names in the Ninth and Tenth Centuries. *BSl* 58 (1997) 90–109 anführen. Nachzutragen ist die Bibliographie von W. Seibt, Bibliographie sélective de la sigillographie byzantine. *Revue française d'héraldique et de sigillographie* 60–61 (1990–1991) 213–254 (alphabetische Auflistung). Im Tafelteil findet man Abbildungen von Siegeln aus dem Barber Institute (Birmingham), deren Gesamtpublikation von A. Dunn zu erwarten ist.

9. *Epigraphy* (141–145). Aus dem behandelten Zeitraum stammen sehr wenige inschriftliche Zeugnisse. Mit ein Grund dafür dürfte auch der Rückgang des urbanen Lebens nach dem sechsten Jahrhundert sein. Ein *Corpus inscriptionum byzantinarum* ist nach wie vor ein Desideratum.

10. *Archaeology* (146–158). Archäologische Forschungen sind zunehmend wichtige Quellen zur Interpretation byzantinischer Kulturgeschichte. In dieser *section* wird das Hauptaugenmerk auf die Keramikfunde gelenkt. Mittels Keramik lassen sich Siedlungskontinuitäten und Handelsbeziehungen feststellen. Veränderungen in der Herstellung von Tonwaren (handgeformte Gefäße anstelle von auf der Töpferscheibe gedrehten) müssen nicht unbedingt Schlüsse auf Veränderungen in der Bevölkerungsstruktur nach sich ziehen, denn es gibt Plätze, wie z.B. Kourion in Zypern, wo unterschiedliche Herstellungsarten nebeneinander anzutreffen sind. Festzuhalten ist, daß Dekorationselemente verringert werden oder überhaupt verschwinden. Zwei Titel sollen nicht unerwähnt bleiben: Enrico Zanini verfaßte eine „Introduzione all'archeologia bizantina" (Roma 1994); zur slawischen Besiedlung der Peloponnes siehe jetzt T. Vida – Th. Völling, Das slawische Brandgräberfeld von Olympia (Rahden, Westfalen 2000).

11. *Historical Geography* (159–161). Historische Geographie wird auch zu dem Bereich *material culture* gezählt, wobei zu Recht vermerkt wird, daß sich die Grenzen zur archäologischen Forschung kaum ziehen lassen und eine Darstellung *in extenso* redundant wäre.

Part II. The Written Sources. Handbuchartig werden im zweiten Teil die einzelnen Quellengattungen abgehandelt, wobei die übersichtliche und konzise Darstellung sowie die ausgezeichnete Dokumentation jedem, der sich mit dem Ikonoklasmus auseinanderzu-

setzen beginnt, nur empfohlen werden kann.[2] Es soll hier nicht auf die einzelnen Kapitel weiter eingegangen werden, doch möchte ich auf eine Publikation im Zusammenhang mit byzantinisch-arabischen Beziehungen hinweisen, die darin dem des Arabischen unkundigen Historiker erschlossen werden: A. Beihammer, Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (565–811) (*Poikila Byzantina* 17). Bonn 2000.

Beeindruckend ist die Auswahl und Verarbeitung der jeweils wichtigsten (auch nicht-englischen!) Literatur zu den einzelnen Themen, wobei auch die drucktechnische Präsentation perfekt ist.[3] Der erste Eindruck, daß manche Bereiche wegen ungenügender Materialbasis zu kurz behandelt werden, täuscht. Vielmehr läßt die Vielzahl von Objekten, besonders aus dem sigillographischen Bereich nur eine kursorische Behandlung zu, während die wenigen Handschriften und die relativ wenigen Textilien in dem beschränkten Platz gebührend behandelt werden können. Natürlich spiegeln sich in den einzelnen Abteilungen auch die Interessen der Herausgeber wider, doch macht diese „Materialvorlage" neugierig auf den hoffentlich bald folgenden eigentlichen Band zum Ikonoklasmus.

Michael Grünbart

[2] Die Quellen sind folgendermaßen eingeteilt: 12. Historiography and Chronography, 13. Hagiography and Related Writing, 14. Acts of Ecclesiastical Councils, 15. Theological and Polemical Writings, 16. Letters, 17. Legal Texts and Literature, 18. Records, Official and Unofficial Documents, 19. Non-Liturgical Verse and Epigrammatic Literature.

[3] Minima: S. 303 statt idem lies Speck. Die Ausgabe der Briefe des Theodoros Studites von Fatouros ist nicht in Wien, sondern in Berlin erschienen, einige der Siegelphotos sind im Tafelteil auf den Kopf gestellt.

Ralph-Johannes Lilie (Hrsg.), Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. – Methodios I. (715–847) (*Berliner Byzantinistische Studien* 5). Frankfurt am Main, Peter Lang 1999. XXXVIII, 302 S. ISBN 3-631-35183-6.

Es sei zwar irreführend, heißt es in der Einleitung des Buches, von einer ikonoklastischen Epoche der byzantinischen Geschichte zu sprechen, da die Umwälzungen des Reiches zu dieser Zeit nur teilweise mit dem Ikonenstreit zu tun hatten, was aber die Biographien der Patriarchen betreffe, die zur Zeit des Ikonoklasmus amtierten, sei diese zeitliche Begrenzung sicherlich berechtigt, da „zumindest für die byzantinische Kirche die Auseinandersetzung um die Ikonen in dieser Zeit eine vitale Frage gewesen ist" (S. 2). Obwohl die zeitliche Spanne der hier gesammelten Biographien auf diese Weise gerechtfertigt wird, hat man auch gleichzeitig den Ikonoklasmus zu einem einfachen Glaubensbekenntnis herabgesetzt, womit man meiner Meinung nach seiner vielfältigen Natur nicht gerecht wird. Gravierender wirkt aber der Widerspruch, sich für die Periodisierung auf die religiöse Auseinandersetzung zu stützen und gleichzeitig nur die biographischen Aspekte und kanonischen Konflikte im Leben der jeweiligen Patriarchen zu betrachten, wobei die dogmatische Seite (und somit die literarische Tätigkeit der Patriarchen, die zwar erwähnt, aber kaum analysiert wird) vom Buch ausgeschlossen ist. Es wäre darüber hinaus interessant gewesen, wenn sich die Autoren mehr Fragen gestellt hätten, die zum Verständnis nicht nur der Persönlichkeit der Patriarchen, sondern auch ihres Wirkens und ihrer Epoche hätten beitragen können. So hätte man gesehen, daß sich der Konflikt zwischen Ikonoklasmus und Ikonenverehrung mit einem weiteren Konflikt zwischen Kirche und Staat überlappte, der als typisch für die Ideologie der ikonoklastischen Kaiser bezeichnet werden kann: Die Identität der Byzantiner war für die Ikonoklasten zum Teil durch die Stärkung des Reiches gegenüber der Kirche zu bestimmen, was die spätere ikonodule Reaktion auslöste (Mönchtum und Photios sind hier die Schlagwörter).

Darüber hinaus enthält das Buch eine untadelige Darstellung der jeweiligen Biographien und analysiert dazu lückenlos die sich öfters widersprechenden Quellen sowie die Sekundärliteratur. Als Handbuch für die Periode wird es sicherlich ab jetzt unentbehrlich sein, besonders weil die Verfasser kein einziges Problem unerörtert lassen. Ich werde also in dieser Rezension davon ausgehen, daß die verschiedenen Autoren kompetent und fachkundig ihre Arbeit gemacht haben, und mich darauf beschränken, einige Aspekte bzw. Details der jeweiligen Biographien hervorzuheben, die meiner Meinung nach insofern von Interesse sind, als sie den Rahmen der einzelnen Biographie überschreiten und eine allgemeine Bedeutung erlangen.

Die Biographie des Patriarchen Germanos I. (715–730) wird von Dietrich Stein geschrieben (S. 5–21). Der Verfasser behandelt dabei separat Geschichte und Legende – ein delikates Verfahren, dem keiner der anderen Autoren gefolgt ist, da die parteiische Tendenz der größtenteils ikonenfreundlichen Quellen so überwiegend ist, daß wahre Geschichte kaum von der Spreu der ikonenfreundlichen Propaganda zu trennen ist. Stein zitiert öfters Paul Specks Detailuntersuchungen zu Hintergrund und Überlieferung der Quellen und teilt sogar einige seiner Hypothesen, zieht aber daraus meistens keine Folgen. So sagt Stein z.B. auf S. 14: „Nach P. Speck haben Unstimmigkeiten mit dem Kaiser hinsichtlich etlicher Probleme mit Rom – Streit um Steuern und Verwaltungsfragen, bei dem Germanos eventuell die römische Position unterstützte – den Rücktritt veranlaßt". Wenn diese Hypothese wirklich stimmt, dann war der Streit um die Ikonen, den Stein bis zu diesem Punkt geschildert hat, belanglos für die Karriere des Germanos. Dennoch verliert Stein kein Wort mehr über diesen kontroversen Punkt, der den ganzen Bilderstreit unter einem neuen Licht erscheinen ließe.

Die Abhängigkeit des Patriarchen von der politischen Macht des Kaisers wird noch deutlicher in der Biographie Anastasios' I. (730–754) von Ilse Rochow (S. 22–29). Die Verfasserin erzählt, wie Anastasios, Synkellos und Schüler des Germanos, diesen sozusagen verriet und sogleich nach dessen Absetzung von Kaiser Leon zum Patriarchen ernannt wurde, wie er später den bilderfreundlichen Usurpator Artabasdos Leons Sohn Konstantin vorzog; und wie er schließlich Konstantin nach Artabasdos' Niederlage unterstützte. Es ist wiederum klar, daß der Patriarch ein Strohmann in den Händen der politischen Macht war, und daß die Ikonenfrage anscheinend für ihn eine nebensächliche Rolle spielte. Rochow stellt aber keine Überlegungen dazu an. Die Biographie Konstantinos' II. (754–766), wieder von Rochow geschrieben (S. 30–44), bestätigt diese Unterordnung des Patriarchats unter den Kaiser. Der Patriarch, den Kaiser Konstantin V. möglicherweise gegen die kirchlichen Kanones zum Patriarchen ernannt hatte, war sogar in eine politische Verschwörung gegen den Kaiser verwickelt (wollte er vielleicht seine Position verstärken?), wurde aber vom Kaiser ertappt und infolgedessen schimpflich abgesetzt, grausam mißhandelt und öffentlich enthauptet, anscheinend ohne daß jemand in der Kirche dagegen protestierte. Im Leben von Niketas I. (766–780), das ebenfalls von Rochow behandelt wird (S. 45–49), sticht seine slawische Abstammung sofort ins Auge. Manche Quellen nennen ihn einen Eunuchen und sagen, daß er im Palast erzogen worden sei. Der Vorwurf mangelhafter Bildung ist aber für Rochow unglaubwürdig. Sie meint auch, daß alle diese Angaben

meistens der Diffamierung des Niketas dienten, sagt aber nichts über die historischen Folgen, welche die Ernennung eines slawischen Eunuchen zum Patriarchen hatte. Niketas ist nämlich nach Germanos I. der zweite Eunuch auf dem Patriarchenthron und dies zu einer Zeit, in der Eunuchen zu höchsten Dienern des Kaisers emporstiegen (auch unter der ikonenfreundlichen Eirene).

Dem folgt die Biographie Paulos' IV. (780–784) von Ralph-Johannes Lilie (S. 50–56). Der einzig strittige Punkt seiner Karriere ist seine Abdankung kurz vor seinem Tode. Laut der Chronik des Theophanes bereute Paulos seine frühere ikonoklastische Haltung und rief zur Wiedereinführung der Ikonen auf. Dieser Aufruf diente anscheinend Kaiserin Eirene als Vorwand, um ein allgemeines Konzil abzuhalten. Dieser Bericht ist höchst suspekt, wie es Lilie richtig gesehen hat. Der Verfasser meint, die Ikonodulen um Eirene fürchteten feindselige Reaktionen der Anhänger des Ikonoklasmus und schoben die Verantwortung für die geplante Einführung der Ikonenverehrung von der Kaiserin weg auf den toten Patriarchen. Ich glaube aber, daß diese „Legende" der späten Bekehrung des Patriarchen kaum sofort nach seinem Tode als Vorwand für ein Konzil erfunden werden konnte (vgl. auch zuvor, S. 64, Anm. 34), weil sie sicherlich niemand ernst genommen hätte. Es ist m.E. wohl wahrscheinlicher, daß die Ikonodulen während des Konzils von 787 darum bemüht waren, die gemäßigten Ikonoklasten auf ihre Seite zu ziehen, und deswegen die Schonung des Andenkens des verstorbenen Patriarchen vereinbarten. Genau dasselbe Verfahren ist bei der „Legende" der falschen Bekehrung des Theophilos im Jahre 843 zu beobachten.

Anregender wirkt die Biographie des Tarasios (784–806) von Claudia Ludwig (S. 57–97). Natürlich ermöglichen die jetzt reichlicheren Quellen, besonders die Vita Tarasii und die Akten des Konzils (die immer noch auf die Ausgabe durch E. Lambertz warten), einen profilierten Umriß, der für die anderen Patriarchen nicht möglich war. Ludwig untersucht aber nicht bloß das Leben des Tarasios, sondern fragt nach seinem Hintergrund, der seine Tätigkeit unter einem neuen Licht erscheinen läßt. Interessant ist besonders ihre Hypothese auf S. 96 (s. auch S. 84 und Anm. 107), Kaiserin Eirene habe das Konzil von 787 mit der Absicht einberufen, „den Papst gegen die Franken für Byzanz zu gewinnen": Ein außenpolitischer Erfolg hätte „ihre innenpolitische Position festigen" können, die zu dieser Zeit wackelig gewesen sei. So könne man durchaus erklären, daß man sich im Gegensatz zum Konzil von 680/681 auf dem Konzil von 787 zuerst den „politischen" Fragen (Versöhnung innerhalb der Kirche) und dann den „dogmatischen" widmete… In diesem Zusammenhang verliert natürlich die Figur des Tarasios, wie die seiner Vorgänger, an Bedeutung, da er immer noch im Auftrag der Macht agierte. So ist die ikonoklastische Vergangenheit des Patriarchen als Laie und Staatsdiener, von der die Quellen kaum etwas erkennen lassen, an sich kongruent mit seinem späteren Wirken. Somit scheidet m.E. endgültig die Hypothese aus, die Ludwig einige Seiten früher aufgestellt hatte und die den Patriarchen Paulos als Initiator desjenigen Kurswechsels betrachtet, der zur Wiederzulassung der Ikonen führte. Daß die Quellen die Isolation Konstantinopels im kirchlichen Bereich als Begründung für die Einberufung des Konzils angeben (Theophanes S. 459; ähnlich auch S. 359 für das Konzil von 680/681), bestätigt diese von Ludwig vertretene Ansicht, obwohl sie eher das Gegenteil glaubt und „politische" Erwägungen in den Quellen vermißt (S. 84). Das Handeln des Tarasios nach dem Konzil wird von Thomas Pratsch geschildert, wobei der „Moichia"-Streit besonders in den Vordergrund tritt (S. 97–108).

Mit der Biographie des Patriarchen Nikephoros I. (806–815), die Pratsch bearbeitet hat (S. 109–147), beginnt eine neue Phase in der Patriarchatsgeschichte, die m.E. der Autor nicht genügend unterstrichen hat. Auffallend ist z.B., daß Nikephoros mit aller Wahrscheinlichkeit sowohl Michael Rhangabe als auch Leon den Armenier vor deren

Proklamation um eine Loyalitätserklärung gegenüber der Kirche bat, die zwar Michael unterzeichnete, Leon aber nicht. Pratsch hegt Zweifel an der Historizität der zweiten Episode, da sich Kaiser Leon niemals einer solchen Bitte verschlossen hätte (S. 131). Diese Loyalitätserklärung bedeutete aber meiner Meinung nach ein Nachgeben des Kaisers gegenüber der Kirche, was nur ein schwacher Kaiser wie Michael Rhangabe (der auch das westliche Kaisertum anerkannte!), aber kaum ein Soldaten-Kaiser wie Leon dulden konnte. Die Strenge bzw. Stärke des Patriarchen wird dazu durch andere Fakten, wie die von ihm initiierte Verfolgung der Paulikianer und Athinganer oder sein aktiver Widerstand gegen seine Absetzung, ausreichend bewiesen. Die darauffolgenden Biographien von Theodotos I. (815–821) und Antonios I. (821–837), ebenfalls von Pratsch verfaßt (S. 148–168), haben dagegen kaum Interessantes zu bieten, teils wegen des Quellenmangels, teils wegen der wieder eintretenden Unterwürfigkeit der beiden Patriarchen, die passiv dem Willen des Kaisers Folge leisteten.

Johannes VII. Grammatikos (837–843) wird von Lilie behandelt (S. 169–182). Viele Punkte sind in dieser Biographie strittig. Mit E. W. Brooks glaubt Lilie, daß die Hochzeit des Theophilos bereits 821 stattfand, womit man die Möglichkeit ausschließt, daß Grammatikos Erzieher des Kaisers gewesen ist (S. 174–175). Die Hypothese ist plausibel, obwohl sie in Widerspruch zu vielen Angaben der Quellen steht, die allgemein von einer Hochzeit nach dem Regierungsantritt des Theophilos im Jahre 829 sprechen (vgl. mein Buch, El periodo del segundo iconoclasmo en Theophanes Continuatus, Amsterdam 1995, S. 263–265, 359–360, 380–384). Für eine frühere Hochzeit des Theophilos spricht jedoch die Tatsache, daß Theophilos' Tochter Maria den Kaisar Alexios Musele etwa 837 heiratete: wenn Theophilos erst nach 829 geheiratet hätte, dann wäre Maria 837 höchstens 7 Jahre alt und ihre Heirat unkanonisch gewesen. Es ist aber nicht auszuschließen, daß hier Verlobung mit Heirat verwechselt wurde, da es mögliche Parallelen gibt (ibid., S. 454–455). Auch über die Gesandtschaften des Grammatikos nach Bagdad hätte Lilie mehr sagen können (ibid., S. 403–417 und 525–533). Was die literarische Tätigkeit des Johannes betrifft, sollte man vielleicht das Buch von Paolo Odorico zitieren (*Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni*, Wien 1986), wo Grammatikos als Verfasser der wichtigen Florilegiensammlung des „Johannes Monachos" vorgeschlagen wird. Der von Lilie ohne weitere Angaben zitierte „Thesaurus biblischer Stellen" (S. 181) hat möglicherweise mit der Kommission zu tun, die 814 an der Ausarbeitung der theologischen Grundlagen für die Wiedereinführung des Ikonenverbots tätig war.

Die Biographie des Methodios (843–847) wird von Beate Zielke an Hand der Quellen genau und ausführlich dargestellt (S. 183–260). Hinsichtlich der Vita Euthymii hegt Zielke Zweifel an der Autorschaft des Methodios (S. 185–186 und *passim*). Ihre Schlüsse über die Gründe, die in die Wiederherstellung der Bilderverehrung mündeten, sind in S. 224–230 präzis und überzeugend zusammengestellt. Zielke glaubt, Methodios habe keine große „Säuberung" der Ikonoklasten nach 843 eingeleitet, wie dies z.B. Dimitri Afinogenov vertritt, sondern nur zum Teil dem Druck der „Hardliner" zwischen den ikonodulen Mönchen nachgegeben. Die Verfasserin meint auch, es habe damals eine gewisse Ermüdung in dem Ikonenstreit gegeben, und schreibt Theodora die Verantwortung für den Kurswechsel des Jahres 843 zu, wobei Methodios wiederum eine untergeordnete Rolle zukommt (S. 221: „Theodora und die Vormünder, also die kleine Gruppe an der Spitze des Reiches, beschließen die Wiedereinführung der Bilder").

Im Anhang 1 behandelt Pratsch die Beinamen der Patriarchen von Konstantinopel zur Zeit des zweiten Ikonoklasmus (S. 261–266). Während die Deutungen für Kassiteras („Kesselflicker") und Kassymatas („Flickschuster") unbestreitbar sind, ist der Beiname

„Grammatikos“ nicht als Schimpfname („Pauker“) zu verstehen, da dafür bereits Spitznamen wie „Lekanomantis“ zur Verfügung standen. Im Anhang 2 behandelt wiederum Pratsch die unerwartete Erwähnung der ikonoklastischen Patriarchen des 8. Jh.s im Synaxar (S. 267–76).

Im Anhang 3 faßt LILIE die Ergebnisse des Buches zusammen. Er ist der Meinung, daß die häufigere Erwähnung der ikonodulen Patriarchen in den Quellen eher mit ihrer Stellung zur Orthodoxie als mit ihrer Persönlichkeit zu tun hat. Ausnahmen bilden jedoch Johannes Grammatikos, der „eine herausragende Persönlichkeit unter den Ikonenfeinden des 9. Jahrhunderts“ war, und Nikephoros I. wegen seines „politischen Wirkens“. „Werkzeuge der jeweiligen Kaiser“ scheinen dazu für Lilie alle ikonoklastischen Patriarchen gewesen zu sein, wiederum mit Ausnahme des Johannes, was m.E. auch die jeweils unterschiedliche Behandlung in den Quellen rechtfertigen könnte. Ich glaube aber, daß auch die Ikonodulen Tarasios und Methodios nur im Sinne der Macht agiert haben, wie die Ausführungen von Ludwig und Zielke oben gezeigt haben. Nur Nikephoros und Johannes haben Widerstand gegen ihre Absetzung geleistet, der Fall von Germanos ist vielleicht durch die Quellen stilisiert. Lilie hat recht, wenn er meint, der Ikonenstreit habe keine innere Spaltung in der Gesellschaft verursacht. Die Frage ist aber wieder, ob der „Ikonoklasmus“ einfach als Dogmenstreit zu verstehen ist oder damit andere Konflikte eng verbunden sind, wie z.B. das Ringen um die Macht zwischen Kirche und Staat oder die Lage des Reiches im Mittelmeer, als Byzanz die enormen territorialen Verluste des 7. Jh.s hinnehmen mußte. Ob diese Bewegung, wie Lilie andeutet (S. 287), ein „Symptom für Reduzierung der ökumenischen Bedeutung des oströmischen Kaisertums“ war oder eher eine Antwort darauf, sei dahingestellt.

Juan Signes Codoñer

Leslie BRUBAKER, Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium. Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus (*Cambridge Studies in Palaeography and Codicology* 6). Cambridge, University Press 1999. XXIII, 489 S. m. 177 Abb. ISBN 0-521-62153-4.

For some years Dr. L. Brubaker has been occupied with the famous but in many ways enigmatic, illustrated cod. Parisinus graecus 510, containing the complete edition of the Homilies of Gregory Nazianzenus. Now she undertakes a ‘deconstruction’ of the manuscript’s forty-six, full-page illustrations with over 200 scenes. Most of them, we are told, function as commentaries on the ninth-century court and communicate different messages than the words in the homilies. In this B. follows on the steps of Sirarpie Der Nersessian, who in 1962 proposed an exegetical interpretation of the illustrations. Brubaker’s central question is how and why this complex manuscript was made and used. In deconstructing the manuscript and exploring the relation between image and text her parallels are drawn mostly from works of the 9th century that have survived. This is a methodological pitfall recognized by the author. There is lost evidence, no attempt is made to regain at least some of it, and this creates also problems of interpretation. Most of the miniatures have multiple levels of meaning, themes and sub-themes, and correlate thematically with other illustrations, far apart from one another. Obviously the reader is confronted with many difficulties as he has to follow a very complex argument by jumping constantly.

In presenting the manuscript the author discusses textual, codicological problems, lost folios, misplacements of illustrations, probable intervention of Paleologue scribes and concludes that cod. Paris gr. 510 was produced in Constantinople between 879 and 882 as a private book, a gift to the emperor Basil I. In the process of production the format of the miniatures changes and this is interpreted as a change in plan. The Gregory manuscript may have not been conceived as an illustrated book from the beginning. However this conclusion is problematic because the pictures are marked in the text by large initials, which have been applied before the break, fol. 67r, and they must have been planned from the beginning. Furthermore, the visual presentation alone creates the strong impression that the illustrations have been borrowed or adapted from a variety of models, and that K. Weitzmann was correct in considering the codex “one of the most outstanding polycyclic manuscripts in existence” (*Roll and Codex*, p. 198). An attempt to “discover” these models would have been made not for the sake of the models themselves, but for the sake of the meaning of the images which changes in the process of transmission. However, possible relations with cod. Milan E 49, the other 9nth century Gregory manuscript, containing the full edition of the Homilies, are pointed out as well as the lack of relation with the later Liturgical edition.

The response of Photios to the apse mosaic in Hagia Sophia is of special importance in the discussion of 9th century visual culture. Questions regarding the contribution of the artist and popular piety are touched upon fleetingly. Comparisons are made with the *Sacra parallela*, a group of marginal psalters and the 9th century *Christian topography* in the Vatican.

In reviewing the iconography of the Gregory manuscript Brubaker observes, what K. Weitzmann has repeatedely demonstrated in his books, that there are traditional scenes, new added scenes or remaking of old themes. This observation will not be followed always in the discussion of the miniatures later. The miniatures, we are told, liberated from the confines of the text, document a re-assessment of the text adding new meanings to the words, and they exemplify how «meaning was created and recreated in ninth-century Byzantium» (p. 57). Surely this is not a characteristic of the 9th century only. Are not books often illustrated simply or commented upon by pictures? Is the reassessment of the text not dependent on the knowledge of the patron, the ability of the artist to understand and pictorialize the text, and of the viewer to understand the picture? These questions have a bearing on the conclusions of this book.

In investigating the internal evidence of the miniatures (pp. 59ff) emphasis is placed on the meaning of the page as a whole. It is usually the theological orations that receive exegetical illustrations. This does not come as a surprise to us, because the nature of the text of these orations gives the artist greater interpretive freedom (see parallel examples in my *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels*, Vienna 1979). The proper deconstruction contains exaggerations in interpretation, so much contrived that go beyond one’s own imagination. For example, in the Homily to Julian the Tax collector (fol. 137r, pp. 62ff.), Gregory, in admonishing Julian, relates briefly events surrounding the birth of Christ including the Adoration of the Magi and the Massacre of the Innocents. Obviously the theme is that of offering and sacrifice. The episodes are illustrated and in addition they include the dream of the Magi, the Flight of Elizabeth and the Slaying of Zacharias which links the middle to the lower register representing the Presentation to the Temple. The introduction of the additional episodes is not sufficiently explained. Brubaker observes a compositional correspondence of the principal figures which is to consolidate visually the theme of offering and sacrifice. Is it not, however, an exaggeration to consider the «elaborate» architectural backdrop in the Sacrifice of Zacharias and the large altar in the Presentation as emphasizing the Temple and the Priest? After all the sacrifice did take place in

the Temple and the Presentation before the altar the size of which can be explained by the Liturgy. In this «emphasis» the author sees the guiding hand of Photios whose presence is seen, from now on, in almost every miniature.

The author stresses the lack of homogeneity in the style of the miniatures (pp. 95ff.). However, she seems to deny that personal expression was valuable to the Byzantines. If we were to accept this against literary edidence to the contrary, we have to admit to a «mechanization» of the artist and the indifference of the faithful. Brubaker passes these problems by attempting to see the miniatures in relation to the entire decoration of the codex and the discussion of labour. On the bases of visible underdrawings, she admits that the miniaturists changed and expanded their compositions while they worked, sometimes intending to change the meaning as in the case of a Christ originally planned wearing a loincloth , but finally clothed with the colobium (pp. 98, 291ff.). Such an intention cannot be excluded. But is there no possibility for the miniaturist to bring about any change for formal reasons? It seems nothing is left to chance. And cannot the stylistic differences be explained by the use of different models?

Difficulties with the proposed interpretations are apparent also in the discussion of the composition as a bearing of meaning. Here is one example. On fol. 424v, the illustration of the sermon on the «Consecration of Eulalios» contains in three registers episodes from the Old Testament selected by Gregory: the Fall of Jericho, the Defeat of the Amalekites and Gregory writing. The main protagonists are on the left side of the page except for Gregory at the bottom who is off center. Ms B. sees a slightly diagonal disposition vertically (in fact hardly to be seen for the two registers). Her interpretation is that the illustrator has arranged these «types of Christ» in descending hierarchical rather than chronological order, along «a gentle diagonal» (p. 107) from Joshua to Moses to Gregory. She concludes that the composition at the bottom with Gregory and a church is unbalanced in order to make a visual point vertically. Would any viewer, however sophisticated, see this visual point? And how erudite this viewer should be to know the hierarchical differences between the types of Christ?

The frontispieces and a number of other illustrations with heroes of the Old Testament constitute a visual panegyric of Basil who could not have designed the manuscript himself. The author argues that the only person who could have done this was Photios whose idiosyncratic interpretations are considered with references to reading and readers in Constantinople. Here comes the main discussion of illustrations depicting Visions of Prophets (p. 205, pp. 284ff.), which correclty are not seen as Liturgical Majestas. In the Paris manuscript the prophet is «introduced» to the vision, a way of suggesting the possibility for anyone to perceive divinity. The author sees "a consistent emphasis" on human perception of divinity throughout Paris 510. However, the distinction Ms Brubaker attempts to make between this and the similar scene in the Liturgical edition is not absolute. For example, in cod. Jerusalem, Taphou 14, Gregory, who is related to the prophet, by pointing to the vision, invites the viewer to participate in the scene and to contemplate on it which is in accordance with Gregory's sermon. It is only that Habakkuk is not duplicated as is in Paris 510. There are also difficulties with the idea that in the Vision of Isaiah, a Liturgical Majestas is transformed into a historical event with the introduction of the figure of the prophet. But Isaiah is included in depictions of Liturgical Majestas. Or is it the kneeling position of the Prophet that brings about this change?

In concluding B. sees the miniatures as made *ad hoc*, conceptualizing the text. They are directed to the eyes of a small elite and some of them for two men alone, Basil I and Photios. Most of them constitute a visual expression of Photios' patriarchal concerns. The argument is tenuous. The question set at the beginning has remained unanswered. How was this book read? Probably Basil had no interest in Gregory's sermons and was not a man of books. Were he or the elite of the court given by the creator of this manuscript a key of interpretation? Or had Photios explained orally on various occasions the sophisticated nuances in meaning? Or was it never understood by any one except for Photios, if he is the creator? The answers can be speculative only.

This book, monolithic in its approach, with contrived, unconvincing interpretations, and notwithstanding its commanding erudition and its provocative ideas, leaves the Paris Gregory still problematic.

George Galavaris

Paul Stephenson, Byzantium's Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900–1204. Cambridge, Cambridge University Press 2000. XII, 352 S. ISBN 0-521-77017-3.

Die mittelalterliche Geschichte des Balkans ist von trauriger Aktualität. In den gegenwärtigen Konflikten führen die verfeindeten Parteien oft historische Argumente ins Feld, um ihre heutigen Gebiets- und Herrschaftsansprüche zu untermauern. Nicht selten arbeiten die Wissenschaftler der betroffenen Völker und Volksgruppen den Politikern zu, indem sie die Vergangenheit den Anforderungen der Jetztzeit entsprechend darstellen. Bisweilen heftige Zusammenstöße zwischen den Historikern von Nachbarvölkern mit konkurrierenden Ansprüchen und erbitterte, aber letztlich fruchtlose wissenschaftliche Kontroversen waren die Folgen. Umso wichtiger ist daher der Beitrag von Forschern, die allein aufgrund des räumlichen und damit auch gefühlsmäßigen Abstands zu ihrem Forschungsgegenstand die Streitfragen wieder auf ihren rein wissenschaftlichen Kern zurückführen. Das Buch von P. Stephenson darf sich dieses Verdienst anrechnen. Der Verfasser hat es sich zum Ziel gesetzt, eine politische Geschichte dessen zu geben, was er den „nördlichen Balkan" nennt. Als zeitlicher Rahmen dient dabei – ungefähr – die mittelbyzantinische Zeit. St. betritt mit diesem Thema kein Neuland. Die Byzantinistik und die Nationalhistoriographien der betroffenen Länder (Albanien, Bulgarien, Jugoslawien und seine Nachfolgestaaten sowie Rumänien) haben sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingehend mit der Erforschung dieses Zeitraums beschäftigt. Selbst dem auf dem Klappentext von St.s Buch angesprochenen Leser englischer Sprache steht seit dem Erscheinen von John V.A. Fines, The Medieval Balkans, ein zusammenfassendes Werk zur Verfügung. Welche neuen Gesichtspunkte kann St. angesichts dieser Forschungslage in die Diskussion einbringen? Zu nennen ist zunächst sein methodischer Ansatz, durch den er sich von den südosteuropäischen Nationalhistorikern abgrenzt: Nicht die Geschichte eines Volkes oder geographischen Raumes – der zumeist mit modernen Staatsgrenzen oder der weitesten Ausdehnung eines erträumten „Groß"-Staates zusammenfällt – , sondern der „nördliche Balkan" mit seinem Vielvölkercharakter als räumliche Einheit innerhalb der byzantinischen *Oikumene* steht im Mittelpunkt der Darstellung. Die byzantinische Staatsidee und der konkrete politische Einfluss des Rhomäerreiches werden dabei als wesentliche den Großraum strukturierende Elemente verstanden. St. richtet sich mit dieser Konzeption gegen die überwiegend nationalistische Wissenschaftskultur vieler südosteuropäischer Staaten; in der außerhalb des Balkans betriebenen Byzantinistik wird sein Ansatz weniger neu wirken. Nichstdestoweniger muss er als besonders wichtig hervorgehoben werden, da das Denken in nationalen Kategorien, das bei Fine schon in der Gliederung durchscheint,

einen mit dem Balkan wenig vertrauten Leser irreführen kann. Wenn St. vehement für die Darstellung des Balkans als einheitlicher, von Byzanz und der Orthodoxie geprägter Kulturraum eintritt, leistet er einen wichtigen Beitrag zur Überwindung von nationalen Geschichtsbildern, die leider alles andere als antiquiert sind.

Der Ansatz allein würde eine Neuerzählung bekannter Tatsachen nicht rechtfertigen. St. legt deshalb auch Wert auf die Benützung neuer Schriftquellen und anderer Quellengattungen. Neben den Geschichtsschreibern untersucht er daher besonders rhetorische und epistolographische Werke und stützt sich dabei auf die neuesten Forschungen der britischen Byzantinistik (besonders die Arbeiten von Mullett und Magdalino). Ein ganz wesentliches Element seiner Darstellung bildet auch die Heranziehung von Ergebnissen der Grundlagenwissenschaften, von der Archäologie bis zur Sigillographie und Numismatik. Sie ermöglichen eine verfeinerte Analyse der Strukturen jener Landschaften, die von Schriftquellen kaum abgedeckt werden (so z.B. Paristrion). Auf dieser Materialgrundlage gelingt es St., im Vergleich zu Fines Darstellung manche Beobachtungen zu verfeinern und neue Gesichtspunkte zu behandeln. Als roter Faden im Aufbau des Buches ist die Frage nach den Formen der byzantinischen Herrschaft auf dem „nördlichen Balkan", den regionalen und örtlichen Machtstrukturen und dem Aufbau von Abhängigkeitsverhältnissen zwischen dem Basileus und den Machthabern vor Ort hervorzuheben. St. zeigt dabei auf, wie ungeeignet Vorstellungen von festen Grenzen und einem einheitlich durchorganisierten, alle Gebiete innerhalb der Grenzen gleichmäßig erfassenden Verwaltungsgebilde zum Verständnis der tatsächlichen politischen Verhältnisse im europäischen Teil des byzantinischen „Commonwealth" sind. Byzanz war im wesentlichen bestrebt, das eigentliche Kerngebiet des Reichs – in Europa Thrakien, der Südteil des makedonischen Raumes mit Saloniki, Thessalien sowie im Norden der Zugang zu den Handelsplätzen am Unterlauf der Donau – durch die Errichtung einer weitgespannten Pufferzone im Norden zu sichern. Dabei galt das Augenmerk vor allem der Kontrolle über die wichtigsten Häfen (Dyrrhachion, Anchialos und Varna) und Heerstraßen (Via Egnatia und die der Morava-Vardar-Furche folgende Straße nach Belgrad). Die Landverkehrsachsen wurden dabei sowohl von großen Festungen (Braničevo, Belgrad, Skopje), aber auch von einer ganzen Reihe kleinerer Burgstädte und Burgen gedeckt. Heer und Flotte des Reichs konnten entlang dieser Verkehrslinien und Festungen zügig verschoben werden, was wesentlich zur Sicherung des byzantinischen Einflusses im „nördlichen Balkan" beitrug. Je nach der politischen Lage wechselte die Bedeutung einzelner Schlüsselstellungen: In der Auseinandersetzung mit dem Bulgarenreich Symeons spielten die Schwarzmeerhäfen eine entscheidende Rolle; im Konflikte mit dem Staate Samuels einige Jahrzehnte später rückten die Landverbindungen zwischen Saloniki und der Adria in der Vordergrund. Während sich die byzantinische Verwaltung in den genannten Häfen und Festungen und deren Umland fest einrichtete, besaß die byzantinische Herrschaft in den abseits der Heerstraßen gelegenen, überwiegend bergigen Landschaften einen ganz anderen Charakter: Sie begnügte sich mit der Anerkennung durch die örtlichen Machthaber, die durch Tribute, Teilhabe am byzantinischen Wirtschaftssystem und Ehrentitel an den byzantinischen Kaiser gebunden wurden. Besondere Bedeutung erlangte diese Trias in dem breiten Grenzlandstreifen an der unteren Donau, wo die Zusammenarbeit mit der örtlichen Elite einen Puffer gegen die aus den Steppen der heutigen Ukraine anrückenden Nomadenvölker bildete. Traten in diesem Versorgungssystem für Parteigänger Störungen auf, machte sich dies meist sogleich in schweren „Barbaren"einfällen in Reichsgebiet bemerkbar. St. veranschaulicht den Aufbau eines Klientelsystems am Beispiel von Paristrion. Dabei wird deutlich, zu welch genauen Ergebnissen die Auswertung sigillographischer und archäologischer Befunde führen kann.

Trotz solcher thematischer „Querschnitte" behält der Verfasser den chronologisch voranschreitenden Aufbau seines Buches bei. Bei der Darstellung ist es ihm besonders um die Neubewertung der aus den Handbüchern bekannten politischen Entwicklungen zu tun. Dies wird besonders deutlich bei der Interpretation von Basileios' II. und Manuels I. Balkanpolitik. Hier setzt sich St. hauptsächlich mit der jüngeren britischen Forschung (Angold, Magdalino) auseinander. Beide Herrscher sieht er nicht als aggressive Eroberer; vielmehr unterstreicht er den defensiven bzw. präventiven Charakter der byzantinischen Strategie auf dem Balkan: Die Kontrolle über die genannten Schlüsselstellungen und – im 12. Jahrhundert – die Eindämmung einer befürchteten staufischen Hegemonie in Süd- und Südosteuropa prägen nach St. die byzantinische Haltung.

Der Gegensatz zwischen Byzanz und dem deutschen Reich, die Balkanpolitik der Normannenherrscher Unteritaliens sowie der Aufstieg Venedigs und Ungarns – die ausführlich in den Kapiteln „The Rise of the West I-II" und „Manuel I Comnenus confronts the West" behandelt werden – führten nach 1100 zur Ausbildung eines multipolaren politischen Kräftefelds auf dem Balkan, das den im 11. Jahrhundert noch überwiegenden byzantinischen Einfluss ablöste und örtlichen Machthabern neuen politischen Gestaltungsraum bot. Nicht „nationale" Erhebungen gegen ein „unerträgliches byzantinisches Joch" standen am Beginn eigenständiger serbischer und bulgarisch-wlachischer Herrschaftsbildungen: Die innenpolitische Schwäche und der Ansehensverlust des byzantinischen Staates gegen Ende des 12. Jahrhunderts sowie die aktive Balkanpolitik abendländischer Reiche und die dabei entstandenen neuen politischen Optionen führten zum Untergang der byzantinischen Vormacht im „nördlichen Balkan".

Der methodische Ansatz, die Neubewertung wichtiger Gesichtspunkte der byzantinischen Balkanpolitik, vor allem der Herrschaftsstrukturen, sind als Stärken des Buches hervorzuheben. Byzanz war von einer völligen Kontrolle und verwaltungsmäßigen Erfassung des Balkans weit entfernt: Direkte Herrschaft durch kaiserliche Statthalter stand neben der indirekten Einflussnahme über örtliche Gefolgsleute, die den Kaiser als Oberherrn anerkannten, sonst aber weitgehend eigenmächtig schalteten. Zu begrüßen ist auch, dass St. die politisch motivierten Diskussionen etwa um den ethnischen Charakter Paristrions oder das nationale Wesen von Samuels Staat im makedonischen Raum nicht fortschreibt, sondern aus seiner Darstellung fernhält, die damit dem Leser einen von ideologischen Barrieren unverstellten Blick auf wichtige Teile des Balkans ermöglicht.

Trotz dieses Lobes müssen einige gewichtige Kritikpunkte angebracht werden. Diese betreffen einmal die räumliche Begrifflichkeit: St. hat sicherlich Recht, wenn er das heutige Albanien, Montenegro, Bosnien- Herzegowina, Makedonien, Serbien, Südungarn, Siebenbürgen, die Walachei und Bulgarien als „Grenzgebiete" im Sinne einer ausgedehnten Zone des – zeitweisen – politischen Einflusses von Byzanz betrachtet. Doch kann man all diese Gebiete als „nördlichen Balkan" bezeichnen? Der restliche Balkan bestünde nach dieser Definition gerade noch aus dem heutigen griechischen Staatsgebiet und dem heute zur Türkei gehörenden Thrakien. Eingebürgerte Begriffe wie „Zentralbalkan" für Albanien, den makedonischen Raum und Bulgarien werden beiseite geschoben, und letztlich werden Gemeinsamkeiten suggeriert, die im „nördlichen Balkan" nicht bestanden. Noch unglücklicher und ungenauer ist der Begriff „südliches Ostmitteleuropa" (Southern East-Central Europe, Karte S. 254); aus der entsprechenden Karte geht nicht deutlich hervor, welche Landschaften damit gemeint sind. Etwa Kärnten, die Steiermark, Krain bis nach Slawonien? Oder auch Dalmatien und Bosnien? Auch hier ist die Neuschöpfung von Raumbegriffen nicht hilfreich.

Ein weiterer Punkt betrifft ebenfalls die Geographie: Auf der Karte der Städte und Župen von Dioclea (S. 118) ist einiges durcheinander geraten. Wäre die auf S. 121 zitierte Aufstellung dieser „Gaue" bei der Zeichnung der Karte beachtet worden, wäre Cupelnik nicht an das falsche (Süd-)Ufer des Skutarisees geraten; auch hätten die Cermenica (Crmnica), Prapratnica und Cuceva (Kučevo) ihren richtigen Platz gefunden. Bedenklich erscheint auch die unbesehene ethnische Zuordnung der Städte im romanisch-slawisch-albanischen Symbioseraum im Grenzgebiet des heutigen Montenegro und Albanien (Karte S. 120). Welche Quellen belegen, dass Suacium (Svač), Skutari (Shkodra) und Drivasto (Drishti) „Slav sites" waren? Hier wäre mehr Vorsicht am Platze gewesen.

Dies führt zu einem weiteren Mangel. St.s Darstellung der politischen Geschichte lässt eine der wichtigsten Entwicklungen auf dem hochmittelalterlichen Balkan außer Acht: die Ethnogenese der Albaner und Rumänen. Werden schon die Wlachen als eigene Gruppe kaum richtig definiert, sondern ganz selbstverständlich in den Text eingeführt, ist der Begriff „Albaner" nicht einmal im Index verzeichnet. Zweifellos ist die Ethnogenese dieser beiden Völker ein sehr schwieriges und zudem höchst umstrittenes Forschungsgebiet. Doch wird das Problem nicht gelöst, indem man es übergeht: Zu den Albanern stehen seit dem 11. Jahrhundert Schriftquellen zur Verfügung (Attaleiates), und die überragende Bedeutung der Wlachen für die Geschichte des mittelalterlichen Balkans ist zu bekannt, als dass sie einfach unbeachtet bleiben darf. Gerade für die indirekte Herrschaft der Byzantiner – nicht nur – in den Berggebieten sind beide ethnische Gruppen von großer Wichtigkeit. Dass sie in St.s Werk fehlen, gereicht diesem nicht zum Vorteil.

Schließlich eine Bemerkung zur Sekundärliteratur: Der Verfasser hat sich ein Thema und einen Untersuchungsraum gewählt, zu deren Bearbeitung die Kenntnis einer großen Zahl von Sprachen erforderlich ist. Das wissenschaftliche Schrifttum aus beinahe einein-halb Jahrhunderten ist ebenfalls nur schwer zu bewältigen. Die Entscheidung, zu guten Teilen aus den Quellen zu schreiben und nur die wichtigste Sekundärliteratur zu benützen, ist daher richtig und verständlich. Doch ist englischsprachige Sekundärliteratur wirklich immer die wichtigste? Man kann sich bei der Durchsicht der Fußnoten und des Literaturverzeichnisses des Eindrucks nicht ganz erwehren, dass die Auswahl auch nach sprachlichen Gesichtspunkten erfolgt ist. Neugriechische Werke erscheinen fast gar nicht; wichtige aus dem südslawischen Raum stammende Neuerscheinungen (so S. Pirivatrić's Buch zu Samuel) fehlen; die reiche italienische Forschung zur venezianischen Adriapolitik, die St. eingehend behandelt, bleibt unberücksichtigt, obwohl ein Blick in die von U. Tucci und A. Tenenti herausgegebene Storia di Venezia über den neuesten Forschungsstand unterrichtet hätte; schließlich sind die Lücken bei der Erfassung deutschsprachiger Literatur besonders deutlich: Auch heute sollte man nicht über Serbien, Dalmatien und Albanien im Mittelalter schreiben, ohne die Forschungen von K. Jireček und M. v. Šufflay heranzuziehen. Mancher der oben erwähnten Fehler hätte sich so vermeiden lassen. Es soll hier nicht einer – bei diesem Thema gar nicht erreichbaren – bibliographischen Vollständigkeit das Wort geredet werden; die Bemerkung soll lediglich daran erinnern, dass wesentliche Forschungsergebnisse zur Geschichte Südosteuropas außerhalb des angloamerikanischen Raumes erzielt wurden (als Beispiel sei nur die ausführlich kommentierte Übersetzung des DAI von K. Belke und P. Soustal genannt, die St., der diese Hauptquelle ausführlich bespricht, nicht zu kennen scheint). Zum Thema „Bibliographie" sei schließlich vermerkt, dass St. die Briefe Innozenz' III. nicht hätte in der veralteten Ausgabe von Hurmuzaki verwenden müssen: die Neuausausgabe, herausgegeben von O. Hageneder, stand seit 1995 zur Verfügung.

Als Fazit bleibt festzuhalten: Ein ideenreiches Buch, das wesentliche Ergebnisse der Grundlagenwissenschaften auswertet und sich in wohltuender Weise gegen nationalistische Schemata in der Darstellung der mittelalterlichen Geschichte des Balkans wendet; aber auch ein Werk, dem die Berücksichtigung so mancher wichtiger Literatur nicht geschadet hätte.

Oliver Jens Schmitt

Eustratius Nicaenus, Commentaria in II librum posteriorum analyticorum Aristotelis / Innominati auctoris expositiones in II librum posteriorum resolutivorum Aristotelis. Übers. von Andreas Gratiolus. Neudruck der Ausgabe Venedig 1542 mit einer Einleitung von Charles Lohr (*Commentaria in Aristotelem Graeca, Versiones latinae temporis resuscitatarum litterarum* 7). Stuttgart–Bad Cannstatt, fromann-holzboog 2001. XII, 195 S. ISBN 3-7728-1227-9.

Mittlerweile ist der siebte Band der Reihe erschienen, welche sich die Wiederveröffentlichung lateinischer Renaissance-Übersetzungen griechischer Kommentare zum Werk des Aristoteles zur Aufgabe gemacht hat. Den meisten der Wiederabdrucke ist eine kurze Einleitung vorangestellt, beim vorliegenden Band verfaßte Charles Lohr, zugleich Herausgeber der Reihe, einführende Worte zum wissenschaftlichen Umfeld des Eustratios von Nikaia (Beziehung zu Johannes Italos, Leon von Chalkedon). Der Gelehrte war dem westlichen Mittelalter nur als Kommentator der Nikomachischen Ethik bekannt, bis 1534 erstmals eine griechische Druckausgabe erschien, die der Übersetzung des Arztes Andreas Gratiolus 1542 als Vorlage diente. Warum der Verweis auf die griechische Ausgabe von M. Hayduck, Eustratii in analyticorum posteriorum librum secundum commentarium (*CAG* 21). Berlin 1907 fehlt, bleibt unklar (S. XI). Die beigegebene Bibliographie enthält die wichtigsten Titel in westlichen Sprachen, hinzuzufügen wäre lediglich die Arbeit von A.A. Glabinas, Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ περὶ ἱερῶν σκευῶν, κειμηλίων καὶ ἁγίων εἰκόνων ἔρις (1081–1095) (*Byzantina keimena kai meletai* 6). Thessalonike 1972.

Michael Grünbart

Eustathii Thessalonicensis opera minora magnam partem inedita recensuit Peter Wirth (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 32 – *Series Berolinensis*). Berlin–New York, Walter de Gruyter 2000. V, 48*, 409 S. ISBN 3-11-014168-X. DM 328,–.

Nach jahrzehntelanger Beschäftigung mit dem gelehrten Erzbischof, die mit der Dissertation[1] begann und sich seitdem in mehreren wichtigen Abhandlungen[2] niederschlug, legt Peter Wirth nun die seit langem erwartete Ausgabe von *opera minora* des Eustathios vor. Der Band enthält 18 Reden, von denen acht bisher unediert waren – ein Umstand, der

[1] P. Wirth, Untersuchungen zur byzantinischen Rhetorik des zwölften Jahrhunderts mit besonderer Berücksichtigung der Schriften des Erzbischofs Eustathios von Thessalonike. München 1960.

[2] P. Wirth, Eustathiana. Gesammelte Aufsätze zu Leben und Werk des Metropoliten Eustathios von Thessalonike. Amsterdam 1980.

das „magnam partem inedita" im Titel rechtfertigt und der Publikation besonderes Gewicht verleiht. Von den übrigen zehn Reden waren sieben bereits von Regel[3], je eine von Sideras[4] und Polemis[5] und schließlich eine von Wirth selbst an anderer Stelle[6] ediert worden.

Wenn der Editor im Vorwort den beiden genannten griechischen Gelehrten vorhält, „nicht mit der Akribie, welche der Umgang mit dem größten Gelehrten des griechischen Mittelalters erfordert" vorgegangen zu sein, so hätte er diesen Stein besser nicht geworfen, weist doch der vorliegende Band einige störende Eigenschaften auf, die man bei einer modernen kritischen Edition, vorgelegt von einem erfahrenen Kenner der Materie, nicht erwarten würde.

Das beginnt schon bei den bibliographischen Daten. Die Verweise auf die Vorgängereditionen aufzuspüren macht Mühe; sie werden irgendwo beiläufig erwähnt, und da unvollständig, ohne Seitenangaben, daher im Fall von Regel auch ohne Hinweis darauf, welche Rede dort auf welchen Seiten steht. Eine Auseinandersetzung mit den früheren Editionen findet, sieht man von dem oben zitierten Pauschalurteil[7] ab, nicht statt, und das ist ein Mangel. Auch die knappe Literaturliste auf S. 47*–48* ist nicht frei von Ungereimtheiten. Warum etwa Chalandon, Hedberg und Kukules unter den „informatorisch wichtigen Arbeiten" angeführt sind, einige Publikationen aus den siebziger und achtziger Jahren hingegen unter der „älteren Literatur", ist dem Rezensenten ein Rätsel.

Die Zählung der Reden erfolgt nicht mit römischen oder arabischen Zahlen und auch nicht mit griechischen Zahlzeichen, sondern in der Art der Gesänge der homerischen Epen mit griechischen Buchstaben. Damit wurde die unpraktischeste der möglichen Varianten gewählt, und auch sie wurde nicht ganz korrekt eingehalten; denn in diesem Fall müsste auf das Epsilon das Zeta folgen, nicht das ς.

Bei der gegebenen Überlieferungslage – fast alle Reden sind nur im Esc. gr. 265 (Y-II-10), eine (M) auch im Barocc. 131, eine (Π) nur in diesem erhalten – versteht es sich, dass das Kapitel über die Handschriften (S. 11*–13*) kurz gehalten werden konnte. Es ist aber ein gravierendes Versäumnis, dass nirgends – weder hier noch am Fuß oder an den Rändern der Textseiten – angegeben ist, auf welchen Folios die einzelnen Reden stehen. Der Seitenwechsel ist zwar im griechischen Text durch senkrechte Doppelstriche markiert; um welche Seiten es sich handelt, wird jedoch nicht mitgeteilt.

Das ist auch insofern ungünstig, als dadurch das von W. gewählte Ordnungsprinzip verschleiert wird, obwohl dieses an sich im wesentlichen klar und verständlich ist. W. geht von der Reihenfolge in der Handschrift aus, zieht aber die Inedita (einschließlich der beiden von Sideras bzw. Polemis edierten Stücke) vor (A–I), worauf dann die Reden Regel I–VII folgen (K–Π); den Abschluss bildet die schon früher von Wirth edierte Rede (P).

[3] W. Regel, Fontes rerum byzantinarum 1. St. Petersburg 1892, 1–131.

[4] A. Sideras, 25 unedierte byzantinische Grabreden. Thessalonike 1990, 31–50.

[5] I. D. Polemes, Ὁ λόγος Ἐπὶ τοῖς θεωρικοῖς δημοτελέσι τραπεζώμασι τοῦ Εὐσταθίου Θεσσαλονίκης. *Παρνασσός* 36 (1994) 402–420.

[6] P. Wirth, Zur Biographie des Eustathios von Thessalonike. *Byz* 36 (1966) 260–282.

[7] Es ist – trotz des erheblichen Fortschrittes, den die Edition von W. bedeutet – unbillig, gegenüber Sideras, der (a.O. 14) ausdrücklich den vorläufigen Charakter seiner Edition betont, und auch gegenüber Polemis, von dem einiges wert gewesen wäre, übernommen zu werden (siehe weiter unten).

Auf Sprachliches wird in der Einleitung nur kurz (S. 9*–10*), auf Rhythmusfragen überhaupt nicht eingegangen, was bedauerlich ist, da Eustathios hier, wie mir schon seinerzeit aufgefallen war[8], offenbar eigene Wege geht und nicht sklavisch den üblichen Schulnormen folgt.

Einen wesentlichen Teil der Einleitung (S. 15*–44*) nehmen unter dem Titel „Inhalt und geschichtliche Aussage der edierten Schriften" die Inhaltsangaben der einzelnen Reden ein, die jeweils mit Überlegungen zu deren chronologischer Einordnung verbunden sind. Der Benützer der Ausgabe wird diese Hilfestellung dankbar begrüßen; und doch muss leider festgestellt werden, dass auch hier mitunter etwas flüchtig gearbeitet wurde. So heißt es auf S. 29* Anm.1 zu Rede H: „Eine eingehende rhetorische Analyse des Vortrags hat in jüngster Zeit P. A. Agapitos a.a.O. vorgelegt." Die Formulierung ist dem Aufsatz von Agapitos[9] durchaus angemessen, nur bezieht sich dieser nicht auf diese Rede, sondern auf Rede A, und um die Auflösung des „a.a.O." zu finden, hat der Leser bis auf S. 4* zurückzublättern.

Die Paraphrasierung der Protheoria zu Rede Γ (S. 19*) scheint mir nicht ganz geglückt; sie könnte zu Mißverständnissen führen. Nach Wirth „will die Studie als These begriffen werden und beansprucht damit höhere und ernstere Ziele im Unterschied zu einer blanken rhetorischen Übung". Das ist zwar nicht rundweg falsch; aber von höheren und ernsteren Zielen ist in der Protheoria auch nicht ansatzweise die Rede. Ihre Aussage scheint mir vielmehr eine technisch-rhetorische zu sein, nämlich dass der Autor sich nicht zur Gänze an die Normen des gewählten Redetyps hält. Damit stellt sich diese Protheoria neben jene von Rede A, als schöne Bestätigung der dort gewählten Formulierung μέθοδος ἰδία ταῦτα τοῦ γράψαντος, χαίροντος τῇ ἰδέᾳ ταύτῃ ὡς τὰ πολλά (frei übersetzt: „... das tut er gern").

Warum in der Überschrift von Rede ς (S. 23*) der „ökumenische" Patriarch Anführungszeichen verpasst bekommen hat, ist mir unklar.

Die Texterstellung ist mit großer Akribie erfolgt; W. hat sehr genau gelesen und bei Beschädigungen der Handschrift überzeugende Ergänzungen gefunden, wobei er in derartigen Fällen teilweise Vorschläge von A. Kambylis übernahm. Dass man da und dort als Leser einer anderen Entscheidung als der vom Editor getroffenen zuneigen würde, liegt in der Natur der Sache. Ebenso versteht es sich, dass beim Auffinden von Zitaten und Parallelen Vollständigkeit nie zu erreichen sein wird. In diesem Sinne seien einige Beobachtungen zu einzelnen Stellen mitgeteilt.

3,25 ἐτάχυνας <ἡμᾶς> λυπῆσαι ὁ ταχὺς εἰς ἔλεον: W. vermerkt dazu im Apparat: „ante λυπῆσαι lacunam statui et supplevi." Das hat aber auch Sideras schon getan (Gleiches gilt für 4,28). Die Ergänzung ist im übrigen plausibel, aber – wie dies naturgemäß oft bei Ergänzungen der Fall ist – nicht zwingend: λυπῆσαι erfordert nicht unbedingt ein Akkusativobjekt. Der Gedanke könnte ungefähr sein: „Sonst warst du schnell im Erbarmen, jetzt im Betrüben." So gesehen, könnte man statt ἡμᾶς auch τοῦ ergänzen. Jedenfalls hätte W. die Ergänzung in eckige Klammern setzen müssen (wie er es in analogen Fällen stets

[8] W. Hörandner, Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner. Wien 1981, 24.

[9] P. A. Agapitos, Mischung der Gattungen und Überschreitung der Gesetze: Die Grabrede des Eustathios von Thessalonike auf Nikolaos Hagiotheodorites. *JÖB* 48 (1998) 119–146.

korrekt tut), da es sich nicht um eine erschlossene Lakune, sondern um eine Beschädigung der Handschrift handelt.

8,68 καθ' ἕκαστον: W. notiert im Apparat: „καθέκαστον cod.: distinxi (hic et infra)." Warum eigentlich? Gerade für zusammengeschriebenes καθέκαστον kennt der TLG nicht weniger als 140 Stellen, darunter drei bei Eustathios. Ähnlich, wenn auch nicht ganz so krass, verhält es sich bei ἐπὶ μᾶλλον (148,64), und man fragt sich, ob es klug war, durch diese generelle Entscheidung den handschriftlichen Befund zu verschleiern und die Zusammenschreibungen automatisch dem Kopisten zuzuschreiben.

9,40 ἐξώρροπος: W. notiert dazu: „ἐξώροπος expectaveris." Die Form mit Doppel-Rho kommt aber zwei weitere Male im selben Band vor, ebenso wie an der einzigen ansonsten bekannten Stelle (Johannes Philoponos, vgl. LS Suppl.); sie ist analogen Bildungen mit ἀμφι-, ἀντι- etc. an die Seite zu stellen.

11,4 ὢ φῶς ἐκεῖ μεγάλου θαύματος ἄξιον: Es ist zwar ἐκεῖ eindeutig überliefert; ich frage mich aber, ob man nicht wie in 12,28 ὢ φῶς ἐκεῖνο schreiben sollte.

17,6 τοὺς Ἰσραήλ: W. weist auf drei Stellen hin, an denen υἱῶν Ἰσραήλ vorkommt; ich würde in diesem Sinne auch hier υἱοὺς ergänzen.

18,39f.: Es fehlt der Verweis auf Joh. 14,31.

18,55: Nach dem Klammerausdruck sollte eine Interpunktion gesetzt werden.

22,78 App. παντοδαπῶς: Die Handschrift hat nur παντοδαπ mit Andeutung des Zirkumflex, was an dieser Stelle eindeutig zu παντοδαπῆς aufzulösen ist.

32,38 ὅπλων με βαρυγδούπων ἀμφὶ κτύπος οὔατα βάλλει: Der Anfang der Phrase klingt nur episch; ab ἀμφὶ aber ist sie wörtliches Homerzitat: Il. 10,535 ἵππων μ' ὠκυπόδων ἀ. κ. ο. β.

34,24–28 τηνικαῦτα γὰρ καὶ καλῶς ἐξέκλινεν ἀπὸ κακοῦ καὶ δεόντως ἁμαρτίας ἐξέβη ἐλεύθερος ἀμεταστρεπτὶ ταύτην φυγών, ὁποῖος καὶ ὁ Λώτ. Ὁ ἀψευδὴς καὶ ταχὺς ἐκ ταύτης δραπέτης καὶ φιλελεύθερος ἔστι δίχα μυρίων ἑτέρων· καὶ ἄλλο τοῦτο καλόν, ... Es würde den Rahmen sprengen, wollte ich im einzelnen darlegen, warum mich die gewählte Interpunktion nicht recht befriedigt; ich beschränke mich darauf, eine Alternative zur Diskussion zu stellen: ... ταύτην φυγών, ὁποῖος καὶ ὁ Λὼτ ὁ ἀψευδὴς καὶ ταχὺς ἐκ ταύτης δραπέτης καὶ φιλελεύθερος. Ἔστι δίχα μυρίων ἑτέρων καὶ ἄλλο τοῦτο καλόν, ...

34,36f. οὐδὲ γὰρ ἂν ἔχοι ἀποστολικὸς ἄνθρωπος καλέσαι ἄλλον ἐπὶ γῆς διδάσκαλον: Hier liegt wohl die bekannte Stelle Mt. 23,8 zugrunde: ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε [v.l. μηδένα καλέσητε] ῥαββί· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος ...

35,53 χρύσιον: Es ist wohl χρυσίον zu akzentuieren (was die Handschrift hat, kann ich auf dem Film nicht erkennen).

39,5f. ἀλλ' ἐνταῦθα ἐπιθυμιῶν ἀνήρ, ἃς οἶδε τὸ θεῖον πνεῦμα: Als ἐπιθυμιῶν ἀνὴρ wird Daniel vom Engel angeredet (Dan. Th. 9,23; 10,11.19). Die einzige im TLG ausgewiesene Stelle, an der in diesem Zusammenhang das Wort πνεῦμα auftaucht, ist interessanterweise eine Passage im Zeremonienbuch: S.457,4 Reiske (= J.F.Haldon, Constantine Porphyrogenitus, Three Treatises ... Wien 1990, Text C 32) wird festgestellt, dass der Magistros Leon Katakylas θεοσεβὴς καὶ ἀνὴρ ἐπιθυμιῶν ἦν τῶν τοῦ πνεύματος.

Es kann kaum ein Zweifel bestehen, dass sich die zitierte Formulierung auf den gleich darauf just mit dem Epitheton θεοπτικώτατος versehenen Kaiser bezieht (die Deutung als *Ausspruch* des Kaisers halte ich für wenig wahrscheinlich), und es könnte auch sein, dass sie syntaktisch mit dem Folgenden stärker zu verbinden ist, als dies in der Edition der Fall ist (ich erwäge Punkt statt Komma nach πικρίαν und Entfernung von Klammern und Anführungszeichen).

39,27: Nach ἄξια sollte nur ein Komma, nach ἐξέφηνεν ein Punkt gesetzt werden.

52,21 προὔκκειται: Die kontrahierte Form ist selten, Eustathios selbst hat sonst (vgl. TLG) unkontrahiertes προέκκειται. Im Index graecitatis steht versehentlich προὔκειται.

58,19f. παροιμία τις πόλιν τινὰ κωμῳδεῖ, ὅτι τὴν ἰδίαν Παφίαν ἠγνόησεν ...: W. notiert dazu: „proverbium deest ap. Leutsch-Schneidewin." Auch bei Karathanasis ist es nicht zu finden. Und doch gibt es eine interessante Spur: Niketas Choniates, Hist. 73,15f. van Dieten ἀνδράσιν ... τὴν τῆς ἐλευθερίας οὐκ ἠγνοηκόσι Παφίαν ...; dazu van Dieten, ganz ähnlich wie jetzt W.: „videtur prov."

62,33–37 εἰ τὸ ... τὰ καίρια: Die Passage gehört, als direkte Rede, unter Anführungszeichen.

76,50f. ποὔστιν ἀνθρώπου γλῶσσα, τὸ παροιμιαζόμενον: Wieder der Befund „proverbium deest ap. Leutsch-Schneidewin". Hier aber liefert Eustathios selbst (via TLG) die Lösung des Rätsels: Im Ilias-Kommentar I 351,14 van der Valk zitiert er das Eupolis-Fragment οἷόν γέ πού 'στι γλῶσσα κἀνθρώπου λόγος (Comicorum Atticorum fragmenta, ed. Kock, frg. 314 = Fragmenta comicorum Graecorum, ed. Meineke, frg. IFF 12) – leicht verändert – als τὸ τοῦ Εὐπόλιδος „οἷόν γέ ποὔστι γλῶσσ' ἀνθρώπου".

79,45–47 („ich will all das Übrige weglassen und nur das angemessen behandeln, was Wichtiges [τὸ καίριον] betrifft, besser gesagt,") ὁπόσα ἂν περιλαβεῖν ἡμῖν ἐγγένηται (τί γὰρ τῶν τοῦ θειοτάτου ἡμῶν ἀρχιποίμενος ἀγαθῶν οὐκ ἂν εἰπεῖν εἴη καίριον;), ὑπερτεθείσθω μοι τὸ γένος, ὅτι ...: Hier möchte ich für die Zeichensetzung folgende Alternative vorschlagen: ἐγγένηται· τί γὰρ ... οὐκ ἂν εἰπεῖν εἴη καίριον; ὑπερτεθείσθω μοι τὸ γένος, ὅτι ... „was einzuschließen uns zukommt; denn was ... könnte man *nicht* als wichtig bezeichnen? Die Abstammung übergehe ich, denn (die haben schon andere gewürdigt ...)"

81,28: Ob es notwendig war, das auch sonst (vgl. LBG, TLG; LS ist da etwas irreführend) ziemlich häufig belegte κατακώχιμον durch das „korrektere" κατοκώχιμον zu ersetzen, scheint mir fraglich.

82,52 Ὦ πλούτου σοφίας ἀπλέτου· ὢ βάθους γνώσεως, ἐξερευνῆσαι ...: Hier ist im Apparatus fontium Rm. 11,33 nachzutragen.

93,41: Der Patriarch ist sonnengleich im Osten aufgegangen, hat sich dann in die Hauptstadt erhoben und blieb dort stehen wie in der Schrift die Sonne, κελευσθείς, οὐ πρὸς ὥς τινα οὐδὲ πρός τινος τῶν κάτω ..., ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἄνωθεν καὶ ἐπὶ μακρόν. Das οὐ πρὸς ὥς τινα macht mir Schwierigkeiten. Vom Kontext her ist etwa „nicht nur für eine gewisse Zeit" zu erwarten. Sollte hier eine Verderbnis vorliegen und statt ὥς τινα etwa χρόνον τινὰ oder ὥραν τινὰ zu lesen sein (die Handschrift akzentuiert, wie W. im Apparat mitteilt, ὡς τινά)?

121,60–62: Hier unterblieb versehentlich der Verweis auf Mt. 11,30.

124,55f. ἐξῆγες ἀξίους ἐξ ἀναξίων: Zugrunde liegt die Stelle Jer. 15,19 ἐὰν ἐξαγάγῃς τίμιον ἀπὸ ἀναξίου, die dann bei patristischen und byzantinischen Autoren öfters zitiert wird, besonders gern von Joh. Chrys., hier – wie später bei Theod. Stud. (vgl. TLG) – auch schon einmal (Catech. bapt. VI 19 Wenger) in der „rhetorisierenden" leichten Umformung Ὁ ἐξάγων ἄξιον ἐξ ἀναξίου. Von da ist es nur noch ein Schritt zu dem Vers Theod. Prod., Hist. Ged. LIX 129 ἄξιον ἐξάξαντος ἐξ ἀναξίου. Das Zitat kommt später noch einmal vor (223,81; dort ist die Jeremias-Stelle ausgewiesen).

129,55f.: Anspielung auf den Besuch der Königin von Saba bei Salomon, 3 Reg. 10.

143,73: Das οὐδεὶς ὅστις am Ende des Satzes ist eine seltsame und vielleicht nicht unverdächtige Wortstellung.

148,64: Siehe oben zu 8,68.

162,62: Der Satz τοῦτο ... πραγματεύσηται sollte in Klammern gesetzt und so deutlicher als Einschub gekennzeichnet werden.

166,91f. κατενεχθείσης εἰς γαστέρα τῆς περιουσίας διὰ τρυφὴν ἀναπλέουσι συκοφαντίαι ...:

Eustathios gibt an, damit παλαιὸν καὶ σοφὸν λόγον zu paraphrasieren, und der Scholiast notiert dazu: Ἡροδότου. In der Tat dürfte Herod. I 212 κατιόντος τοῦ οἴνου ἐς τὸ σῶμα ἐπαναπλέειν ὑμῖν ἔπεα κακά zugrunde liegen.

171,38 τὴν ἱερῶς ὑμνουμένην σιτοδοσίαν: Polemis (im folgenden: P.) verweist, ausgehend vom Wort σιτοδοσία, auf Gen. 42,19; W. hingegen denkt an die wunderbare Brotvermehrung (Mt. 15,29ss.). Auf beide Stellen passt allerdings das ὑμνουμένην kaum; ich vermute daher, dass keine von beiden gemeint ist, sondern Ps. 77,25 ἐπισιτισμὸν ἀπέστειλεν αὐτοῖς εἰς πλησμονήν.

172,76: Mit P. ist Mt. 22,8 zu ergänzen.

173,15f.: P. hat erkannt, dass βίος ἀληλεσμένος sprichwörtlich ist, und verweist daher sinnvoll auf Karathanasis.

173,19: Die Idee von P., das überlieferte (ἄλφιτα) καταπλασθέντα zu καταπασθέντα zu ändern, ist sehr erwägenswert; sie hätte zumindest im Apparat erwähnt werden müssen.

178,79f.: Mit P. ist Ps. 18,11 zu ergänzen.

187,95: Ohne zwingenden Grund übernimmt W. Regels Änderung von καταψηφηφορεῖται zu καταψηφοφορεῖται.

198,93f.: Vgl. Is. 40,3.

204,61: Das in beiden Codices überlieferte μογγιλάλον ist nicht zu μογιλάλον zu ändern.

209,46f.: Das Demetrios-Zitat wurde versehentlich auf Zeile 49 bezogen.

211,16f.: Die Interpunktion (samt Absatz) bei Regel ist auf jeden Fall vorzuziehen.

217,89: ἐξηρμένος lies ἐξηρμένος.

248f.,63f.: Die Zeichensetzung bei W. und Regel scheint mir hier nicht ganz geglückt zu sein; sie sollte der Deutlichkeit halber auf folgende Weise geändert werden: „Τίνος οὖν ... βασιλεὺς ἥλιος", εἴποι μὲν ἄν τις, „τοῦ παντός;"

270,95f. θεῷ μόνῳ καὶ τούτῳ ἐνθέῳ καὶ σοφῷ βασιλεῖ: Regels Ergänzung τούτῳ <τῷ> ist erwägenswert und hätte wenigstens im Apparat erwähnt werden sollen.

271,48 ἀνδρείας ἔργα ταύτης βασιλικῆς: doch wohl eher ταῦτα.

271,66 αἰθέρος ὑψηλότερον: W. notiert, „proverbium ex Eust. tantum notum", und verweist auf Karathanasis. Tatsächlich bietet dieser außer unserer Stelle keinen, Regel nur einen unpassenden Beleg. Über den TLG kommt man jedoch zu einem Tragikerfragment bei Diod. Sic. 16,92,3 (auch bei Konst. Porph., De sent. 325,21) φρονεῖτε νῦν αἰθέρος ὑψηλότερον.

278,79 ἑπομένοιο: Regel wird wohl recht haben, wenn er einen so schweren metrischen Verstoß gerade einem Eustathios nicht zutraut und das homerische ἑσπομένοιο in den Text setzt.

297,21f. ἠχρειώθη τὰ δράγματα καὶ χεῖρα μὴ πληρώσαντα· τοῦ θερίζοντος βραχύ τι παρεκομισάμεθα σίτου ...: Der Stelle liegt Ps. 128,7 zugrunde; es ist nach, nicht vor τοῦ θερίζοντος zu interpungieren.

310,69f. καιρὸς οὔτε τῷ θεῷ τεταμίευται, καθὰ τοῖς πάλαι πεφιλοσόφηται: Gemeint ist wahrscheinlich Aristoteles, Anal. Pr. 48b36 θεῷ γὰρ καιρὸς μὲν ἔστι.

Der Band ist mit den im *CFHB* üblichen Indices versehen, einschließlich des in der *Series Berolinensis* traditionellen *Index graecitatis*, der sprachliche Besonderheiten des Textes aufschlüsselt. Etwas seltsam und zumindest unnötig, wenn nicht störend, ist es, dass in den *Index nominum* vereinzelt auch Namen aufgenommen wurden, die nur im *Apparatus fontium*, nicht aber im Eustathios-Text selbst vorkommen (Ἑρμογένης, Χωνειάτης). Die Γερμανοί sind nicht „Germani seu Teutoni", sondern Franzosen. Das ist übliche Terminologie bei Autoren dieser Zeit; ungewöhnlich ist hingegen die Bezeichnung eines Normannenherrschers als Αὔσων in 271,64. Mit Ἰησοῦς ist in 95,4 nicht ein „cognomen patriarchae defuncti" gemeint, sondern der Moses-Nachfolger Josua, mit dem der Patriarch verglichen wird.– Zum *Index graecitatis*: ἀλοῶντα ist keine epische Dehnung, da das Verb ἀλοάω heißt. Der *Index verborum memorabilium* verzeichnet einerseits seltene, andererseits terminologisch irgendwie als relevant empfundene Wörter. Er ist reich und insgesamt durchaus zuverlässig. Folgende in LS und LAMPE nicht (oder nur aus Eust.) enthaltene Wörter seien hier ergänzend *exempli gratia* angeführt: ἀνθρωπομαθῶς „nach menschlichem Verständnis" 40,58; ἀπεκβαίνω erg. 57,80; ἀποπροσποιητέον „man muss verbergen" 32,43; δαιταλουργέω erg. 30,66; ἐγκολυμβάω „schwimmen in" 28,90; ἐγκρατευτικός „enthaltsam" 28,25; ἐναντιοφωνέω „entgegengesetzt sprechen" 36,21; ἐξαπορρέω „reichlich fließen" 26,49; μετάταξις „Verschiebung" 18,44; νηστίζομαι erg. 187,4; ὀρθοστάδην „aufrecht stehend" (?); οὐρανοπολέω „im Himmel wandeln" 15,28; περιμάργαρος „mit Perlen versehen" 44,11; ποίμανσις erg. 18,46; πραϋθυμία „Milde" 38,83; ταχυπτέρυγος erg. 42,23; φαυλολογία „unsaubere Rede" 30,88; statt χειρομάχα, ἡ muss es χειρομάχος heißen, da im Text τὴν χειρομάχον πληθὺν steht; χρηστολογικῶς „freundlich sprechend" 33,75.

Ungeachtet der oben erwähnten Schönheitsfehler ist dem Editor zum Gelingen des Werkes aufrichtig zu gratulieren. Er hat ausgezeichnet gelesen, mit Überlegung und Zurückhaltung konjiziert und so einen verlässlichen Text erstellt, dessen Verbindung zur Tradition er durch einen reichen Stellenapparat dokumentiert hat. Die Bedeutung der hier – teilweise erstmals – edierten Reden des Eustathios von Thessalonike liegt nicht nur in ihrem historischen Quellenwert, sondern mindestens ebenso sehr in ihrer Qualität als Zeugnisse ersten Ranges für Theorie und Praxis rhetorischer Gestaltung von Literatur in Byzanz. Für eine Auswertung der Texte in beiden Richtungen wurde durch die vorliegende Edition eine solide Basis gelegt.

Wolfram Hörandner

Michaelis Choniatae epistulae, recensuit Foteini KOLOVOU (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 41 – *Series Berolinensis*). Berlin–New York, de Gruyter 2001. VII, 150*, 396 S., 2 Taf. ISBN 3-11-017166-X.

Nach mehr als 120 Jahren, die seit der bis zuletzt gültigen Ausgabe vergangen sind, haben die Briefe des Michael Choniates nun eine den Maßstäben der modernen byzantinistischen Philologie gerecht werdende Neuedition erfahren.[1] Foteini Kolovou, die sich dieser Aufgabe annahm, beschäftigte sich schon seit geraumer Zeit mit dem Briefschreiber Michael Choniates; die Früchte dieser Auseinandersetzung waren einige Aufsätze[2], den bisherigen Höhepunkt bildete jedoch eine 1999 erschienene Monographie, die Leben, Werk und im Besonderen das gesamte Briefcorpus des Choniates untersucht.[3]

[1] Die bis zuletzt zu benützende Ausgabe wurde von Sp. LAMPROS besorgt: Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα II. Athen 1879/1880 (Reprint Groningen 1968).

[2] Euthymios Tornikes als Briefschreiber. Vier unedierte Briefe des Tornikes an Michael Choniates im Codex Buc. Gr. 508. Mit zwei Tafeln. *JÖB* 45 (1995) 53–74; Die Quellenidentifizierung als Hilfsmittel zur Textkonstitution der Briefe des Michael Choniates, in: I. VASSIS u.a. (Hg.), Lesarten. Festschrift für Athanasios Kambylis zum 70.Geburtstag. Berlin/New York 1998, 129–136; Quellenforschung zu den Briefen des Michael Choniates. *Hell* 51/1 (2001) 75–99.

[3] Μιχαὴλ Χωνιάτης. Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του. Τὸ Corpus τῶν ἐπιστολῶν. Athen 1999. Vgl. meine Rezension in *JÖB* 51 (2001) 454–456.

Den größten Teil des hier zu besprechenden CFHB-Bandes nimmt naturgemäß die Edition der 181 Briefe ein.[4] Dem Usus der Reihe entsprechend wurde die Monographie aber auch mit einer breit angelegten Einleitung (Prolegomena) und ausführlichen Indices versehen.

Die Prolegomena wiederholen einleitend in geraffter Form die wichtigsten Daten zu Leben, Werk und den Handschriften der Briefe, weil sich Verf. dazu bereits in ihrer oben erwähnten Monographie zu Michael Choniates ausführlich geäußert hat. Das Kapitel zur handschriftlichen Überlieferung der Briefe ist aber trotzdem sehr breit angelegt, da es die einzelnen Handschriften beschreibt und ihr gegenseitiges Verhältnis betrachtet. Die wichtigste Handschrift und Grundlage für die Textgestaltung ist der Cod. Laurent. Plut. 59,12 (s. XIII), der mit Ausnahme zweier Briefe (ep. 164, 181) nicht nur das gesamte Briefcorpus des Choniates, sondern auch die Reden[5] (mit Ausnahme der Katechesen)[6] überliefert (S. 11*–13*, 31*).

In einem informativen Unterkapitel mit dem Titel „Zu Sprache und Stil" (S. 26*–29*) beschäftigt sich Verf. mit der Lexik, Grammatik und Orthographie des Choniates. Neben ausführlichen Studien zum Aufbau der Edition und den damit verbundenen Schwierigkeiten (wie Akzentuierung, Orthographie, Wortverbindung bzw. Worttrennung, Interpunktion etc.) stellen die Regesten zu den Briefen einen wichtigen, für den Leser sehr nützlichen Bestandteil der Arbeit dar (S. 49*–150*). Sie bieten eine Zusammenfassung des Inhaltes und referieren – wenn möglich – die Datierung der einzelnen Schriftstücke.[7] Der Verfassungszeitraum der insgesamt 181 Briefe reicht von 1176 (ep. 2) bis 1219 (ep. 181)[8], wobei die meisten Briefe aus Athen bzw. aus dem Exil auf Keos geschrieben wurden.

An die Textedition anschließend, auf die weiter unten ausführlich eingegangen wird, hat Kolovou – entsprechend der Tradition der bisher erschienenen *CFHB*-Bände – Indices zusammengestellt (z.B. Index verborum ad res byzantinas spectantium, Index verborum memorabilium, Index locorum, Initia epistularum). Zwei Abbildungen aus dem Cod. Laurent. Plut. 59,12 beschließen den vorliegenden Band.

Da der wichtigste Bestandteil einer Edition naturgemäß die Präsentation des Textes ist, gilt es auch für den Rezensenten, zu untersuchen, wie der Editor dabei vorgegangen ist. Schon ein schneller Blick und die flüchtige Lektüre der einen oder anderen Passage genügt, um festzustellen, dass Verf. den Text sehr sorgfältig erstellt hat. Die Apparate (*apparatus criticus* und *fontium*) haben eine angemessene Länge, sie sind weder überladen noch zu

[4] Abgesehen von den Briefen hat Kolovou in dieser Ausgabe wie einst auch Lampros Choniates' kleine Schrift Ἀρχαί τινων διαφόρων ἐπιστολῶν ediert.

[5] Was die Reden des Michael Choniates angeht, muss man weiterhin auf die Ausgabe von Lampros zurückgreifen (LAMPROS, Μιχ. Ἀκομ. I).

[6] Der Großteil der Katechesen ist noch unediert (vgl. KOLOVOU, Μιχ. Χων. 34–38).

[7] Zur Datierung noch immer wesentlich und auch durch Kolovous Arbeiten nicht überholt ist die bahnbrechende Studie von G. STADTMÜLLER, Michael Choniates. Metropolit von Athen (ca. 1138–ca. 1222) (*Orientalia Christiana* XXXIII,2, Nr. 41). Rom 1934, die u.a. auch erstmals mit dem bis dahin in der Literatur herumgeisternden Kunstnamen „Akominatos" aufgeräumt hat.

[8] Ep.181 ist der einzige Brief, der nicht schon in der Ausgabe von Lampros enthalten war; er wurde erstmals ediert von V. VASILJEVSKIJ, Epirotica saeculi XIII. Aus dem Briefwechsel des Johannes von Naupaktos. *VV* 3 (1896) 254f.

dürftig ausgefallen und informieren den Leser hinreichend, ohne ihn zu verwirren oder im Dunkeln tappen zu lassen.

Im Folgenden seien einige Anmerkungen zur Textgestaltung, Ergänzungen zu den *loci paralleli* und andere Bemerkungen, die teilweise auf Literatur fußen, die erst nach Publikation des vorliegenden Bandes erschienen ist, gestattet:

Ep.1: Zum Widmungsbrief an Niketas Choniates vgl. nun A. RHOBY, Beobachtungen zu einigen Textstellen im Geschichtswerk des Niketas Choniates. *BZ* 95 (2002) 85–91, 88ff. – Ep.2,2: Ὦ μοι ἐγώ· τί ποτε τοσοῦτος ὑπερρύη χρόνος καὶ γράμμα τῆς σῆς οὐκ ἐδεξάμην ἁγιότητος – vgl. den Beginn von Ep.11: Ὦ μοι ἐγώ· τί ποτε ἄλλοτε μὲν ἄλλοι συνήθεις συχνοῖς ἡμᾶς δεξιοῦνται τοῖς γράμμασι.[9] – Ep.3,2: Βαβαὶ τῆς τοῦ λογογράφου δεινότητος – Von insgesamt acht byzantinischen Briefen, die mit βαβαί beginnen (vgl. EBI), gehören fünf Michael Choniates (Ep.3,15,122,160,176). – Ep. 8,48: κατωτάτη αὕτη ἐσχατιά – *locus communis* bei Choniates für Athen.[10] – Ep.9: Eingearbeitet in diesen Brief ist ein Lob der Insel Terebinthos; in Ep.30 jedoch bezeichnet Choniates Terebinthos als wasserarme, wüste Insel. – Ep.9,2: Τί τοῦτο πέπονθα – beliebte Brieferöffnung (vgl. EBI). – Ep.9,24–26: ὄψεται σχεδὸν τὴν Ἀττικὴν πᾶσαν ἐκεῖθεν, ἴδῃ δὲ καὶ τὰς Κυκλάδας καὶ τὰς Σποράδας περὶ αὐτὴν ἐπικειμένας πανταχόθεν ὥσπερ ἐν χοροῦ σχήματι geht auf Ael. Aristeid. Panathenaik. Log. zurück (OLIVER, *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, Vol. 58/1, 152,10): αἱ δὲ ἐπίκεινται πανταχόθεν πεποικιλμέναι Κυκλάδες καὶ Σποράδες περὶ τὴν Ἀττικήν, ὥσπερ τῆς θαλάττης ἐξεπίτηδες ἀνείσης ἀντὶ προαστείων τῇ πόλει, χοροῦ σχῆμα σῴζουσαι. Dazu nun A. RHOBY, Ein Aristeides-Zitat bei Michael Choniates. *Göttinger Beiträge zur byzantinischen und neugriechischen Philologie* 2 (2002) im Druck.

Ep.12,7: ἡ λαμπρὰ ἐρημία τῆς γενναίας ποτὲ πόλεως vgl. Ep.27,19: βαθεῖα γὰρ Ἀθήνησιν ἐρημία, Ep.77,23: τῇ ἐρημίᾳ τῆς ποτε πόλεως, Mich. Chon. Orat. (LAMPROS I) 158,30: ὡς ἐπ' ἐρημίας τῆς ἦν ὅτε μεγάλης πόλεως, 339,21f.: ἡ μεγάλη αὕτη ἐρημία τῆς μεγάλης ποτὲ πόλεως. – Ep.13,37 u. Ep.23,23: οὐθένεια – Verf. verteidigt die Schreibweise dieses Wortes, indem sie auf Eustathios verweist (S.28*). Belege lassen sich aber auch bei vielen anderen Autoren finden (vgl. Thesaurus Linguae Graecae [TLG], CD-ROM E. University of California at Irvine 2000 und die erweiterte Fassung unter www.tlg.uci.edu). – Ep.15,16f.: καὶ εἴημεν οὕτω νῦν τε καὶ εἰς τὸ μέλλον συνόντες ἀδιάστατοι, κἂν τοῖς σώμασι διιστώμεθα – Zum Gegensatz ἀπουσία – παρουσία in der byzantinischen Briefliteratur allgemein vgl. G. KARLSSON, Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine. Textes du X[e] siècle analysés et commentés. Uppsala 1962, 40–43 (mit zahlreichen Parallelstellen). – Ep.17,8f.: δεινὸς ἀνὴρ τάχα κεν ἀναίτιον αἰτόωτο – Diese auf Homer (Il. XI 654, Od. XX 135) zurückgehende Redewendung ist laut D.A. CHRESTIDES in spätantiker und byzantinischer Zeit sprichwörtlich.[11] – Ep.20,12: τὸ τῶν λόγων ἔδαφος (= Athen) – Vorbild ist Greg. Naz. Funebr. oratio in laudem Basil. (CALVET – SEBASTI) XIV.1.7: ἐντεῦθεν ἐπὶ τὸ τῶν λόγων ἔδαφος, τὰς Ἀθήνας. Vgl. auch Mich. Chon. Orat. 159,12 u. 326,11; weiters Joh. Chortasm. Orat. (HUNGER) 146,100. –

[9] Identifiziert durch M. GRÜNBART, Epistularum Byzantinarum Initia (*Alpha-Omega. Reihe A: Lexika, Indizes, Konkordanzen zur klassischen Philologie* CCXXIV). Hildesheim u.a. 2001. (von nun an EBI)

[10] Zu diesem Topos M. MULLETT, Originality in the Byzantine Letter: The Case of Exile, in: A.R. LITTLEWOOD (Hg.), Originality in Byzantine Literature, Art and Music. A Collection of Essays. Oxford 1995, 39–58, 43f.

[11] D. A. CHRESTIDES, Παραθεμάτων παρανοήσεις και κατανοήσεις. Thessalonike 1996, 39 (mit einigen Belegen, darunter Mich. Chon. Orat. 231,15f. u. 297,1f.).

Ep.20,14: χρόνος καὶ φθόνος vgl. auch Mich. Chon. Orat. 159,28 u. 317,12. Zur Verwendung des Topos χρόνος-φθόνος bei Michael Choniates vgl. nun A. RHOBY, Studien zur Antrittsrede des Michael Choniates in Athen. *Göttinger Beiträge zur byzantinischen und neugriechischen Philologie* 2 (2002) im Druck.

Ep.21,86: Die korrumpierte und nirgendwo anders belegte Form ῥαιφενδαρίους (kein Beleg im TLG) ist wohl – wie auch Verf. im App. crit. vermutet – durch das gut attestierte ῥαιφερενδαρίους zu ersetzen. – Ep.27,7: ἀπενιαυτίσαντας – Der Laurent. Plut. 59,12 überliefert ἀπενιαυτιάσαντας; mit Hinweis auf Eustathios lehnt Verf. diese Form ab (vgl. S. 28*); da der Laurentianus jedoch auch in Ep.13,6 ἀπενιαυτια- schreibt und Verf. dort nichts gegen diese Form einzuwenden hat, kann auch hier die vom Codex überlieferte Schreibweise stehenbleiben.[12] – Ep.27,19: ἐρημία καὶ σπάνις vgl. Ps.-Zon. Lex. (TITTMANN) I 865,7: Ἐρημία. ἀπορία, σπάνις. – Ep.27,32: ἀρράβδους (der Cod. Oxon. Barocc. 131 überliefert nach LAMPROS II 42, app. crit. ἀράβδους). In Ep.70,27 lehnt Verf. die Form mit -ρρ- ausdrücklich ab und schreibt ἄραβδος (diese Form überliefert auch der Cod Laurent. Plut. 59,12, s. LAMPROS II 115 app. crit.). Deshalb ist dieser Form auch hier der Vorzug zu geben.[13] – Ep.28,3f.: βεβαρβάρωμαι χρόνιος ὢν ἐν Ἀθήναις u. Ep.52,7: βεβαρβάρωμαι γὰρ χρόνιος ὢν ἐν Ἑλλάδι vgl. Apollon. Tyan. (HERCHER, Epist. gr. XXXIV) u. Ioan. Geom. (*PG* 106,922B).[14]

Ep.35,2.4 u. Ep.37,8: προσαγορεία – Verf. verteidigt diese Form als *vox apud Eust(athium)* (vgl. S. 28*); Belege finden sich aber auch bei Nic. Chon. Hist. (VAN DIETEN) 259,22 u. 454,19; Mich. Ital. Epist. (GAUTIER) 64,24 u. 65,1 und später auch bei Const. Acropol. Epist. (ROMANO) Nr.149,11 u. *PRK* I (HUNGER – KRESTEN) Nr.10,57.– Ep.36,2: Ἤθελον αὐτὸς συμπαρεῖναί σοι – vgl. den Briefanfang von Ep.100: Ἤθελον, ἀνεψιέ, συμπαρεῖναι (identifiziert durch EBI). – Ep.38,2: Εὐχόμεθα ὑγιαίνειν σε, τιμιώτατε ἀδελφέ – vgl. den Briefanfang von Greg. Kypr. Epist. (EUSTRATIADES) 14: Εὔχομαι ὑγιαίνειν σε, ἀδελφέ (identifiziert durch EBI). – Ep.40,2: Ἠπάτησάς με, Κύριε[15], καὶ ἠπατήθην – derselbe Briefanfang Ep.113 (vgl. EBI).

Ep.44,63: ἀνοικιστῇ – Dieses nur bei Michael Choniates belegte Wort (vgl. *LBG*) begegnet in ähnlichem Zusammenhang auch bei Mich. Chon. Orat. 317,2.

Ep.51,30: παρεχωρήσαμεν – Die Handschrift (Laurent. Plut. 59,12) überliefert παρεχωρήκαμεν, also eine perfektische Form ohne Reduplikation, ein Phänomen, das auch an anderen Stellen im Briefcorpus zu finden ist: κελευσμένα (Ep.53,10, app. crit.), ἐχώρηκεν (Ep.56,19, app. crit.), ἀνεχώρηκε (Ep.99,7, app. crit.) ἀνέκραγας (Ep.94,23, app. crit.).[16] – Ep.55,26: ὄρεξον οὖν μοι ὅσα καὶ χεῖρας μεγαλοδυνάμους τὰς σὰς προσευχὰς vgl. Ep.61,19f.: διαπέτασον μόνον ὑπὲρ ὑμῶν πρὸς τὸν σὸν θέον τὰς μεγαλοδυνάμους χεῖρας. – Ep.57,52f.: τίς γάρ, φησίν, ἐλεήσει ἐπαιοδὸν ὀφεώδηκτον; Dasselbe Zitat (Si 12,13) auch Ep.154,8 u. Mich.

[12] Darüberhinaus scheint ἀπενιαυτίζω auch eine andere Bedeutung als ἀπενιαυτιάζω zu haben (vgl. *LBG*).

[13] Schreibung -ρ- bereits belegt bei G. W. H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961–1968.

[14] Vgl. dazu CHRESTIDES, Παρανοήσεις 58 (mit weiteren Belegen [Niketas Eugenianos, Johannes Tzetzes]) u. MULLETT, Originality 45 (ebenfalls mit weiteren Belegen [Nikephoros Basilakes, Johannes Apokaukos]).

[15] Vgl. Ep.113,2; κύριε KOLOVOU.

[16] Allg. zum Verlust der Perfektreduplikation siehe St. B. PSALTES, Grammatik der byzantinischen Chroniken. Göttingen ²1974, 206ff.

Chon. Orat. 272,12. – Ep.60,19: ἐμπορεία – Die im Codex überlieferte Schreibweise ἐμπορία mit ι soll stehenbleiben. Der TLG zeigt für die verschiedenen Formen von ἐμπορία ungleich mehr Beispiele als für ἐμπορεία. Außerdem verwendet Eustathios, an dem sich Choniates mitunter sprachlich orientiert (S. 27*f., 32*), laut TLG ausschließlich ἐμπορία. – Ep.60,25: καθ' ἕκαστον – Das handschriftlich überlieferte καθέκαστον ist ebenfalls gut belegt und außerdem bei Eustathios gesichert (vgl. TLG).

Ep.61,1: Δείλαιοι μὲν καὶ δείλαιον ἕλκοντες βίον vgl. Theod. Cyrr. Comment. in Is. (GUINOT) XIX 197: δείλαιοι καὶ τρισάθλιοι (κατὰ τὸν) παρόντα βίον ἐγένοντο. – Ep.62,8f.: εἰς τὸν κατώτατον ... Τάρταρον vgl. Ep.79,4f.– Ep.62,17f.: λήθης πόμα ... ποτήριον vgl. Mich. Psell. Orat. min. (LITTLEWOOD) XXXIII 19f. – Ep.63,8f.: Ἀθήνας, πόλιν ἀρχαίαν καὶ ἣν ὅτε εὐδαίμονα καὶ μισοτύραννον vgl. Mich. Chon. Orat. 211,12f. – Ep.63,12: τὴν παμβασίλειαν Παρθένον καὶ Θεομήτορα, ἧς τὸ δεῦρο θεῖον ἀνάκτορον βέβηκε vgl. Mich. Chon. Carm. (LAMPROS II) 392,2f.: ... Παρθένε παμβασίλεια,/ ἐνθ' ἔλαχον θείου τεμένους σέθεν εἶναι ἀρητήρ/ ... Vgl. auch Anth. Gr. App. (COUGNY III) 356,1: Παρθένε παμβασίλεια, τεὸς δόμος οὐρανός ἐστιν. – Ep.63,13: θεῖον ἀνάκτορον – *locus communis* bei Choniates für die Gottesmutterkirche auf der Akropolis: Ep.60,30f.; Mich. Chon. Orat. 105,22; 195,32; 223,18; 319,15; 325,16.– Ep.63,18: Ξέρξου βαρβαρικώτερον vgl. Mich. Chon. Orat. 159,28: βαρβαρικώτερον τῶν Περσῶν. – Ep.64,24: πάρα διακονουμένη (Cod. πάρἶδιακονουμένη) lies παραδιακονουμένη? Vgl. Eust. Thess. Comm. Od. (STALLBAUM) II 101,13f.: τινὲς γράφουσιν ὑφὲν παραδρώωσιν ἤγουν παραδιακονοῦσι[17]. – Ep.65,29: κινδυνευούσαις ἀπαλιφῆναι τοῦ καταλόγου τῶν Ἑλληνίδων πόλεων – Das gleiche Motiv bei Mich. Chon. Orat. 211,16–18. – Ep.66,5: βιοτεύων – Die Handschrift überliefert βιωτεύων; da diese Form gut belegt ist (*LBG*), soll sie auch im Text bleiben. – Ep.70,34: εἶτα τί πάθω τλήμων ἐγώ vgl. Ep.113,144f.

Ep.93,10: ἀπέναντι τῆς Ἀττικῆς, ὡς ἐκεῖνος τῆς Ἐδέμ vgl. Ep.129,58. – Ep.94,2: Τίς εἰμι ἐγώ, κύριε, κύριέ μου erg. im app. crit. 2 Regn. 7,18 (nach Ep.165,2). – Ep.95,2f.: Ὡς εὐμαθές μοι τὸ σόν, ἁγιώτατε καὶ σοφώτατε δέσποτα, θειότατον φώνημα vgl. den Briefanfang von Ep.147: Νῦν εὐμαθές σου τὸ φώνημα, λογιώτατε δέσποτα (identifiziert durch EBI). – Ep.97,2: Ἐψυχαγώγημαι καὶ αὖθις, σοφὴ καὶ φίλη μοι κεφαλή, τῷ σῷ σεμνῷ γράμματι vgl. den Briefanfang bei Theod. Kyrr. (AZÉMA) 97: Ἐψυχαγώγησέ με τῆς ὑμετέρας μεγαλοπρεπείας τὰ γράμματα (identifiziert durch EBI). – Ep.100,74: παῖδα παναφήλικα vgl. Ep.121,14. – Ep.100,237–240: Zur Charakterisierung Korinths vgl. die ähnlich gestaltete negative Charakterisierung Athens in Ep.132,54–56. – Ep.100,239: τιτανικῶν δεσμωτηρίων vgl. Ep.132,55 u. Mich. Chon. Orat. 10,12; 238,13. – Ep.100,278f.: ναὶ γὰρ Κύκλωψ ὁ αὐτόχειρ ὁ σός – Verf. dürfte ἀτεχνῶς, das bei LAMPROS II 141,8 nach Κύκλωψ abgedruckt ist, vergessen haben. – Ep.100,315f.: ὁ ἀδαμάντινος ... ἀνδριάς vgl. die Vorbilder Rhet. graec. (SPENGEL) III 211,21ff. u. Joh. Chrysost. *PG* 61, 372,35f. – Ep.100,317: πανωλεθρίαν – Die Handschrift überliefert παντολεθρίαν, das womöglich gehalten werden kann, vgl. παντόλεθρος bei Const. Manass. brev. chron. (LAMPSIDIS) 278.

Ep.101,146: τὸ παρὰ Πέρσαις καλούμενον λήθης φρούριον – Ergänze im App. crit. zu Procop. De bell. pers. die Stelle I 5,9; Belege auch bei Agath. Hist. (KEYDELL) 158,28 und bei Phot. Bibl. (HENRY) Cod. 63, 22a,19f. – Ep.101,164: διψῶ κἀκεῖνα μαθεῖν – Dieser *locus communis* auch bei Ep.150,4. – Ep.101,294f.: ἐκ τῶν ἐκείνης ἀκηράτων λειμώνων πλεκτῷ κατεστεμμένος στεφάνῳ nach Euripid. Hippolyt. 73f.: σοὶ τόνδε πλεκτὸν στέφανον ἐξ ἀκηράτου/ λειμῶνος, ὦ δέσποινα, κοσμήσας φέρω, s.a. Christ. Pasch. (TUILIER) 2582f., Georg. Pisid. De exp. pers. (PERTUSI) 379f. u. Nic. Chon. Hist. 69,93. – Ep.102,2: Γράμμα μοι

[17] Ein weiterer Beleg im *LSJ* (Aristoph.).

ἐγκεχείρισται, πανεντιμότατε καὶ λογιώτατε δέσποτα vgl. den Briefanfang bei Const. Acrop. Epist. 105: Γράμμα μοι τῆς σῆς ἐνεχειρίσθη μακαριότητος, ἁγιώτατέ μοι δέσποτα (idenfiziert durch EBI). – Ep.103: Choniates beklagt sich hier über die schlechten Nahrungsmittel auf Keos (vgl. auch Ep.115 u. 127). Vgl. dazu jedoch das Lob (!) der guten Ernährung der Keoten bei Mich. Chon. Carm. (LAMPROS I) 388,382ff. – Ep.103,111: τὸ ξεναγὸν ἡμῶν τουτὶ νησύδριον – Feststehende Formel bei Mich. Chon., vgl. Ep.108,36f., 115,8 u. 127,13. – Ep.106,14: χαλκεόφωνον – Ergänze im app. font. Eust. Thess. Comm. Il. (VAN DER VALK) passim, Eust. Thess. Comm. Dion. Per. (MÜLLER, Geogr. gr. min. II) 787,18 u. 791,27. – Ep.106,18: χαλκόστομον κώδωνα nach Soph. Ajax 17, vgl. auch Nic. Chon. Hist. 397,11; Nic. Chon. Orat. (VAN DIETEN) 56,6; Georg. Torn. Orat. (DARROUZÈS) 235,3. – Ep.106,30: Ἥραν Χαλκίοικον vgl. app. crit.: *Hera pro Athena falsum scriptum est.* Grund für die Verwechslung könnte eine Stelle bei Eustathios sein (Eust. Thess. Comm. Il. III 643,19f.): Ἕτεροι δὲ μυθεύονται, ὡς ἐν Χαλκίδι διάγουσαν ὅτε ἄνθρωπος ἦν, καὶ συνελθοῦσαν τῷ Διί, ἀπωρνίθωσεν ἡ Ἥρα. – Ep.109,2: Εἰ καὶ μὴ συχνότερον ἐπιστέλλεις ἡμῖν vgl. den Briefanfang bei Ioan. Chrysost. (*PG* 52) 18: Εἰ καὶ μὴ συνεχῶς ἐπεστάλκαμεν τῇ τιμιότητί σου (idenfiziert durch EBI). – Ep.110,42f.: καὶ μάλιστα νῦν ὅτε τῶν καθ' ἡμᾶς ἄρχει πόλεων ἡ πάλαι θρυλλουμένη ἀποβαρβάρωσις vgl. Ep.145,10f.: ἡ πάλαι τεθρυλλημένη τῶν Ἑλλήνων ἀποβαρβάρωσις.

Ep.111,2: Ἔοικας ἀγνοεῖν – Die restlichen sechs byzantinischen Briefe, die mit dieser Phrase beginnen, gehören allesamt dem Isidoros von Pelusion (vgl. EBI). – Ep.111,71f.: ποῦ τὰ τῆς φίλης σοφιστικῆς γοητεύματα καὶ φίλτρα, ἵμερον στάζοντα, ποῦ δὲ τῆς ῥητορικῆς αἱ ἴυγγες; – Zu dieser Stelle, zu φίλτρον und ἴυγξ (Theokrit) und zu ähnlichen Belegen vgl. KARLSSON, Idéologie 101–103. – Ep.112,19f.: ἀπὼν ἀποῦσι κατὰ σῶμα συνάπτομαι πνεύματι ... – Die Freude, einen Brief zu verfassen, erinnert an Theod. Stud. (FATOUROS) 535,6f.: οὐ διαλιμπάνομεν κινεῖν τὴν γραφίδα καὶ πνευματικῶς συνάπτεσθαι αὐτήν.[18] – Ep.113,28f.: πορρώτερον ... ἀφεστηκότες ἀλλήλων ἢ ταῖς τοπικαῖς διαστάσεσιν Ἰνδοί τε καὶ Βρεττανοί vgl. Ep.151,19f. u. Ep.168,12: Verwendung der Entfernung zwischen Indien und Britannien als Topos für sehr große Distanzen. – Ep.115,38–40: Zu den Bädern auf Keos s.a. Mich. Chon. Carm. 388,386.– Ep.115,74: πευκεδανής – Die handschriftl. Überlieferung ist πευκε^{δν}. Kolovou folgt (vgl. app. crit.) bei der von ihr vorgeschlagenen Form πευκεδανής Hom. Il. X 8 und dem dort überlieferten πευκεδανοῖο. Dieses πευκεδανοῖο ist jedoch eine Form von πευκεδανός (vgl. *LSJ*). Deshalb ist hier dem gut belegten πευκεδανός (*LSJ*, TLG) vor dem Hapax πευκεδανής der Vorzug zu geben. – Ep.115,78: σητανείῳ – Cod. σιτανείω (sic!), vgl. Nic. Chon. Hist. 388,62: σιτανείων. Die Schreibung mit ι ist deshalb vorzuziehen. – Ep.117,37f.: τοῦ Βουλγαρίας Ἐξήγησιν εἰς τὰς ἐπιστολὰς τοῦ ἁγίου Παύλου – Der Kommentar des Theophylaktos von Ohrid zu den paulinischen Briefen wird auch Ep.146,30f. erwähnt (βιβλίον τοῦ μακαρίου Βουλγαρίας Ἐξηγητικὸν τῶν ἐπιστολῶν τοῦ Ἀποστόλου).

Ep.123,5: ἀπεληλάμεθα τῶν Ἀθηνῶν vgl. Ep.129,50f., Ep.165,9f., Mich. Chon. Carm. 385,311 u. 392,2. – Ep.123,19f.: ὁ ὑποκείμενος τῷ βαρυτάτῳ τῆς τυραννίδος ζυγῷ vgl. Ep.34,37 u. 137,26; weiters Mich. Chon. Orat. 225,10f. Vorbilder sind Euseb. Hist. eccl. (BARDY) IX 9,11 u. Euseb. Vita Const. (WINKELMANN) I 40,2.

Ep.132,10: ἐνθένδε κατ' ἴχνια σοῦ βαίνων – Das von der Handschrift überlieferte κατίχνια soll stehenbleiben, vgl. Const. Acropol. Epist. Nr.181,10: τοῦ εἰπόντος βαίνων κατίχνια. – Ep.136,25f.: ἀνὴρ μισολατῖνος εἴπερ τις ἄλλος καὶ τῇ ῥωμαϊκῇ πολιτείᾳ εὐνούστατος (sc. der Sebastos Chalkutzes) – vgl. dieselben Worte über Chalkutzes Ep.137,40: μισολατῖνον

[18] Vgl. KARLSSON, Idéologie 25 u. 37.

ἄλλως καὶ τῇ ῥωμαϊκῇ πολιτείᾳ εὐνούστατον. – Ep.139,8.12: Ἐλέου βωμόν vgl. Mich. Chon. Orat. 148,3 u. 319,4. – Ep.140,32f.: ὡς καὶ τὰ ἑτεροκλινῆ φυτὰ οἱ γηπόνοι οὐκ εἰς ὄρθιον στάσιν τὰ πρῶτα εὐθύνουσιν, ἀλλ' εἰς τὸ ἀντικείμενον ἀποβιάζονται κάμπτοντες nach Greg. Naz. De dogmat. et constit. episc. (*PG* 35,1072A): Τί γὰρ δεῖ, καθάπερ φυτὸν ἑτεροκλινὲς πάντῃ καμπτόμενον, βίᾳ μετάγειν ἐπὶ τὸ ἕτερον μέρος, διαστροφῇ τὴν διαστροφὴν διορθουμένους, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ μέσον εὐθύνοντας, ἐν ὅροις ἵστασθαι τῆς θεοσεβείας;

Ep.148,10: φιλία [sc. ἐκτυφλοῖ] τὸν φιλοῦντα, τὸ πλατωνικόν – Zur Tradition dieses platonischen Sprichwortes vgl. Chrestides, Παρανοήσεις 121 (mit Belegen). – Ep.148,22–26: Zu Archimedes und seinen Kriegsmaschinen vgl. die entsprechende Stelle bei Eust. Comm. Il. I 194,36ff., die Choniates vielleicht bekannt war. – Ep.149,19: μολιβδώδη u. app. crit.: *μολιβδώδη L: an μολυβδώδη vel μολιβώδη scribendum?* Da μολιβδωδ- gut belegt ist (TLG), können Kolovous Zweifel beseitigt werden. – Ep.150,2: Ἀνέπνευσα ... γράμμα σόν vgl. den Briefanfang von Liban. (FOERSTER) 1076: Ἀνέπνευσα λαβών σου τὴν ἐπιστολήν (identifiziert durch EBI).

Ep.152,22: πόλιν γραμμάτων – Dieses für Dabir belegte Epitheton (Jos 15,15 u. Ri 1,11) wird hier für Konstantinopel verwendet, an anderer Stelle (Mich. Chon. Orat. 94,9) für Athen.– 152,23: νῆσον Κυκλώπων ἀνδροφάγων als Bezeichnung für Euböa, vgl. Mich. Chon. Orat. 362,30: Εὐβοίας στόμα γιγάντων. – Ep.159,20: φιλολόγων ἐπιφυλλίς vgl. Mich. Chon. Orat. 17,21f. – Ep.160,3: ὑπὲρ καπνοῦ τίθησι τὸ πηδάλιον – Diese sprichwörtliche Redewendung geht ursprünglich auf Hes. Op. 45 u. 629 zurück.[19]

Ep.167,19: τὰς μακρηγόρους Ἀθηναίων γραφὰς vgl. Joh. Tzetz. Schol. in Aristoph. Ranas (KOSTER, Schol. in Aristoph. 4.3) 798a.

Ep.173,2: Ὡς εἰς καιρὸν ἡμῖν πέπομφας, σοφὴ καὶ φίλη μοι κεφαλή (Brief an Ioannes Apokaukos) vgl. Ioan. Apok. Epist. (BEE-SEPHERLE, *BNJ* 21 [1971–1976]) 99: Ὡς εἰς καιρὸν ἡμῖν ἀντελάλησας, θεία μοι καὶ ἱερὰ κεφαλή. Der Beginn des Briefes des Apokaukos ahmt demnach wohl Choniates' Initium nach (identifiziert durch EBI). – Ep.173,89: μονωδικῶς lies μονῳδικῶς, vgl. Eust. Thess. Comm. Il. IV 130,25 u. 658,19: μονῳδικῶς. – Ep.174,16: ἰταλικῆς ἐριώλης – Zur negativen Bedeutung von ἐριώλη siehe Scholia in Aristoph. Equites (JONES – WILSON) 511b: ἡ γὰρ ἐριώλη πνοὴ σφοδρά, ἀλλ' ὅ γε τυφὼς μεῖζόν τι πνεῦμα καὶ κακοποιόν. – Ep.174,39f.: τὸ Αἰθναῖον πῦρ ἆσθμα εἶναι τερθρεύεται; vgl. Mich. Chon. Orat. 244,16–18. – Ep.177,8f.: ὡς ἐκεῖνός εἰμι ὁ πάλαι Ἀθηνῶν· οὐκ εἰμὶ δέ γε, ἀλλ' εἴδωλον ἀμαυρόν vgl. 174,13f.: τίνα δὲ καὶ ἰδεῖν ἠράσθης, ὦ θαυμάσιε, ἄνθρωπον τοῦ ποτὲ Ἀθηνῶν ἀμυδρὸν εἴδωλον. Ep.177 bietet laut Verf. (S. 148*) keinerlei Anhaltspunkte zur Datierung. Durch die Ähnlichkeit der Zitate ist jedoch eine zeitliche Nähe von Ep.177 zu Ep.174 (Terminus post quem für Datierung 1219) anzunehmen. – Ep.179,2: Τολμηρῶς ἀναφέρω – beliebte Brieferöffnung, v.a. bei Theod. Hyrtak. (vgl. EBI). – Ep.179,60: ἀντίδοτος θεοδώρητος vgl. Athan. Alex. Homilia de ieiunio et de passione Christi (NORDBERG, Athanasiana I) 46,8.

Ep.181,3: Καιρὸς σιγᾶν καὶ καιρὸς εἰπεῖν λόγον vgl. die Briefanfänge bei Theod. Stud. (FATOUROS) 439: Καιρὸς τοῦ λαλεῖν, φησίν, καὶ καιρὸς τοῦ σιγᾶν und Lazaros (PAPAIOANNU, *Ἐκκλησιαστικὸς κῆρυξ* 1 [1911]) 2: Καιρὸς τοῦ λαλεῖν καὶ καιρὸς τοῦ σιωπᾶν τοῖς ἀνθρώποις παρὰ τοῦ Σολομῶντος ἀφώρισται (identifiziert durch EBI).

Init. 92–96: erg. Joh. Chrys. ep. 183 (*PG* 52,715). Weitere Belege zum Topos τῆς ἀγάπης τὸ πτερόν bei KARLSSON, Idéologie 58.

[19] Nach CHRESTIDES, Παρανοήσεις 186f. (mit weiteren Belegen).

Einige Anmerkungen seien auch zum *Index verborum memorabilium* gestattet (Wörter, die Choniates als einziger bzw. erster verwendet hat, wurden von Kolovou mit einem Asterisk * gekennzeichnet):

*ἀναπομπεύω: bereits bei Phot. Lex. (Naber) II 43 belegt. – *ἀναποφαίνω: falsch gebildet aus ἀναπέφηνεν (Ep.104,20); ἀναπέφηνεν ist medial. Perf. von ἀναφαίνω – somit ist ἀναποφαίνω zu streichen. – *ἀπολάμπρυσμα: ergänze (Ep.)166,13; 171,16; 174,10. – *ἐπίμηκος: bereits im Etym. Magn. 170,33 belegt. – *κραμβοφαγέω: bereits bei Const. Manass. Aristandr. et Callith. (Mazal) IV 76,9 belegt. – *παρεμφθέγγομαι: 62,5 lies 62,5 app. crit. Diese künstlich gebildete Präsensform geht auf das vom Laurent. Plut. 59,12 überlieferte – wohl korrumpierte – παρεμφθεγξάμην zurück. – *προσεπιπέτομαι: 51,14 lies 51,13. – *ταπεινολόγος: schon belegt bei Theophyl. Achrid. Epist. (Gautier) Nr.87,27. – *ὑπόζοφος: ergänze 6,20; jedoch bereits belegt bei Lampe.

Trotz mancher Anmerkungen, die jedoch nicht als Kritik, sondern höchstens als Ergänzungen zu verstehen sind, bleibt festzustellen, dass Foteini Kolovou mit dieser Edition eine erstklassige Basis für weitere Forschungen über Michael Choniates und seinen großen Zitatenschatz gelegt hat.

Andreas Rhoby

Sally McKee, Editor, Wills from Late Medieval Venetian Crete 1312–1420. Vol. 1–3. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1998. XX, 479 S.; S. 480–995; 997–1200. ISBN 0-88402-245-5.

Since several decades systematic research and study of archive sources has provided us with either editions of documents and whole series of documents, or editions of summaries of a certain archivistic material. A number of scholars (historians, philologists, archeologists, art historians, even doctors) can now find easily the documentation needed for their research and proceed to conclusions, even if they haven't studied their sources from the original.

During these last 50 years, particularly thanks to the Hellenic Institute of Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice, Latin and above all Venetian domination in Greek territory has been thoroughly studied. A great part of documentation indispensable for the study of Venetian domination in many Greek regions comes from the State Archive of Venice. The edition of its series has begun from the end of the 19th century, but the whole activity has become more intense in 1940's. From the end of 1950's the State Archive of Venice publishes its own series, while in Greece and elsewhere there is a similar activity as well.

Edited sources include public and private documents referring to Venice, its continental state (*Terra Ferma*) and its colonies. Crete was the most important of the Venetian colonies in Greek territory, so the documents concerning administration and life on the island are kept in two special series: *Duca di Candia* and *Notai di Candia*. Up to now there have been presented either public documents of Cretan *cancellaria* or private documents of Cretan notaries. The majority of them goes back to the 14th century, but there is also archivistic material from the 13th century, as well as from the 16th and 17th centuries. As a result, there is a lot of information for the 14th century, but there are no publications for the 15th century, despite this period's great significance for those who study Cretan medieval history.

One of the publication projects during this last decade has been undertaken by Dumbarton Oaks and the Hellenic Institute of Venice since 1991. Untill now three works have been published (two of them by Dumbarton Oaks and one by the Hellenic Institute[1]), all of them concerning documents from the 14th century Cretan notaries.

First comes a corpus of the 14th century wills, an extremely interesting material, rich of information about social, economic, religious and cultural life in Venetian Crete, about the mentality, customs and ethics of the population either in the cities or in the countryside. As far as Cretan wills are concerned, very significant is the fact that they describe a quite different world, a society in which Greeks and Venetians, Orthodox and Catholics lived together in peace, and mixed marriages were not uncommon.

Through these documents we get to know the wills of various persons, bourgeois and nobles, professionists and peasants, men and women, Christians and Jews, Venetians and Greeks. Thus, we draw easier conclusions about the economic state of certain classes or social groups, as well as about the relations between people of different religion or nationality living together in Crete.

At the beginning of the 14th century, a hundred years after Venetian occupation of Crete and a period of struggle and turbulence, Venetian domination is a fact and there is social peace all over the island. The 790 wills presented in McKee's study, dated from 1312 to 1420, in fact present under what circumstances Venice and, consequently, Crete have accomplished the social, economic and cultural rise of the 15th century.

There is a real gallery of persons in McKee's work: rich people, who are interested in dividing their fortune among relatives or other persons in the cities or in the countryside; members of other social groups imitating rich people's habits. 431 wills (more than half of the corpus edited) were issued by women, usually pregnant, for the fear of danger and death during their pregnancy or birth of their baby. Considering the fact that a lot of these women are Greek wives of Venetian husbands, it's easily explained why in this last category the deep religious sentiment and the commovating approach between Greeks and Latins, Orthodox and Catholics is more clear.

The names alone are not enough to identify how many of the testators are Greeks or Latins. We need more evidence, such as the reference to dogma or relatives (see on this matter the interesting book of Sally McKee, Uncommon dominion. Venetian Crete and the myth of ethnic purity. Philadelphia 2000). On the contrary, Jews (appearing only in 36 wills) are identified from the first moment by the adjective *judeus*.

In the introduction McKee describes how a notary used to write down the last wills of the testators, to make changes or to execute its dispositions after the testator's death. In fact, there is a document from the *Avogaria de Comun* in the State Archive of Venice concerning a difficult case of an execution of a will, in which every part of the procedure above is described in detail.

It would have been very helpful, if McKee had gathered in the introduction more information on the origin of the wills, as well as on the testators, e. g. their social profile, if they live in Candia or in the countryside, if they come from the villages near Candia or from places quite distant. Anyway, the absence of this information does not diminish the importance of the whole work.

---

[1] Franciscus de Cruce. Notaio in Candia. 1338–1339, ed. Charalambos Gasparis (*Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, Graecolatinitas Nostra, Fonti* 1). Venezia 1999.

The work consists of three volumes. The first two contain the foreword, the preface, the bibliography and the wills, while the third volume is dedicated to the list of testators and the general index. The wills have been selected from 12 different *buste* of *Notai di Candia* and 39 notaries. In the first volume 363 wills are presented (no. 1–363) from 11 *buste* and 15 notaries, while in the second volume (wills no. 364–790) just the *busta* 295, in which there are fragments of protocols of 24 different notaries.

The wills are edited according to the *busta* and its serial number, the latter changes according to the *busta* or the notary. For every will McKee gives a serial number of her own and writes down the testator's name, his profession (if there is one), the name of the village in which he lives (in case he doesn't live in Candia or its *borgo*). Next comes the date and the folio. In few cases there is also an apparatus criticus. In the list of testators all the information given at the head of every will is gathered, except folio indication. A list of the wills according to their dates would be of great use, mainly because we could get to some conclusions concerning either the persons or the frequency of the wills throughout these 108 years. Last comes the general index of names (persons and places), terms, professions, offices and specific words.

To our opinion McKee's work is very important because of the huge number of persons coming to our knowledge as testators, commissioners, witnesses etc. At the same time, the vast information on private fortunes (mobile or immobile) or religious or popular institutes that inherit in such a distant period of time as the 14[th] century makes McKee's work a real contribution to the medieval history of Crete.

Charalambos Gasparis

Alan M. Stahl, Editor, The Documents of Angelo de Cartura and Donato Fontanella. Venetian Notaries in Fourteenth-Century Crete. Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 2000. XXI, 295 S. ISBN 0-88402-271-4.

There is no doubt that contracts as historical sources are indispensable, not only because of the variety of information, but mainly because they offer us the unique experience of exploring a whole world. Cretan notaries is one of these cases. In the pages of their protocols Venetians, Greeks and Jews, nobles, bourgeois and peasants, men and women, members either of upper or lower social classes get related, collaborate, buy, sell, rent or make decisions, more or less important for their lives.

Alan Stahl's work refers to Angelo de Cartura's and Donato Fontanella's protocols, contained in two different *buste* of the *Notai di Candia* series of the *Archivio di Stato di Venezia* (busta 186 and 97). These two *buste* contain also protocols of other notaries. Angelo de Cartura's protocol concerns his activity from May 1305 to May 1306, while Donato Fontanella's documents present his activity of only nine months during the year 1321 (from the end of February to the end of November). The first protocol contains 574 contracts and the second only 90. According to the statistics, it seems that de Cartura is quite active, with 45 contracts a month, compared with Fontanella, whose average number of contracts is only 10 per month.

In the Introduction the editor presents the two notaries and the contents of their protocols. Even if there's rare information on de Cartura's and Fontanella's life and activity – as well as for the rest of the notaries of Candia – the editor has succeeded in gathering any information on these two notaries from public documents or contracts of other notaries. He also identifies the notary of the protocol formerly thought to be Nicolo Pizolo with the notary Angelo de Cartura.

According to Cartura's documents his clients live in Candia and his contracts refer mostly to urban economy, while in Fontanella's ones Cretan peasantry and rural economy keep the main role. Obviously, a comparison between the two groups of documents is the most interesting point of the whole study.

The 14[th] century clientele of a Cretan notary comes from more than one village, each one with its own characteristics, cultivations, ethics. Studying the contracts of Cartura and Fontanella we get to know better various aspects of everyday life in Cretan countryside and learn more about its inhabitants, their obligations and customs. It would be, thus, really useful if there were an index of all the villages appearing in the contracts. Anyway, in the introduction the index of documents per notary and subject is very helpful if one wishes to study certain contracts or specific matters, such as the *colleganze*, slave sales, animal sales or lease, procurations, loans. Except slave sales, all the other kinds of contracts are very common in 14[th] century Crete, as well as the guarantees, the grain and wine sales, the land leases, the pledges, the quittances, the slave emancipations and the wills. More rare, but very characteristic, are the cloth and clothing sales, a gambling renunciation, the association of two goldsmiths, an agreement for mining gold or silver by a woman, a villein franchise etc.

Four contracts of Angelo de Cartura (May–June 1305) present a special interest. They are referring to the effort of the Duke of Crete Guido de Canale to keep the church of San Salvatore in the *borgo* of Candia, claimed by Leonardus, Latin Patriarch of Constantinople. Notice the slave sales, 99 contracts in all. The majority of them refers to Greeks, sold by Turks in Asia Minor to Cretan merchants and then sold again in Candia.

The edition begins with de Cartura's protocol and next comes Fontanella's. For both notaries every act includes apart from its text, a serial number, the date (Venetian calendar has been changed into ours), apparatus criticus and a summary with the names of the persons involved and the subject of the act. At the end of the edition there's an index of names (persons and places) and terms used in the contracts.

In short, Alan Stahl with this edition has provided us with another systematic tool for the further study of medieval Crete and of the history of the South-Eastern Mediterranean.

Charalambos Gasparis

Otto Kresten, Die Beziehungen zwischen den Patriarchaten von Konstantinopel und Antiocheia unter Kallistos I. und Philotheos Kokkinos im Spiegel des Patriarchatsregisters von Konstantinopel (*Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 2000, Nr. 6). Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur – Stuttgart, Franz Steiner Verlag 2000. 87 S. m. 2 Taf. ISBN 3-515-07748-0.

The book of Prof. Kresten deals with a series of documents of the second half of the 14th century referring to relations between the patriarchates of Constantinople and Antioch. K. attempts to establish their chronology on the basis of a careful study of MS. Vindobonensis hist. gr. 47 (the famous *Patriarchatsregister*), which preserves them. Thus K.

is in a position to challenge convincingly some of Darrouzès' opinions which have prevailed in recent research since their formulation a quarter of a century ago.

The most important result of K.'s thorough investigation of the problem is the verification of the date of document F (Darrouzès 2385) referring to the unfrocking of hieromonk Ioasaph of the monastery of Hodegoi, which can be now safely dated to December 1362. This document had been dated to the year 1356 by Darrouzès (a dating accepted by the late Prof. Hunger), who had misread the indication of the *indictio*. Since in this document there is a reference to the previous unfrocking of abbot Ananias, K. was also able to establish a safe *terminus ante quem* for the case of Ananias, recorded in document A (Darrouzès 2397), a letter of patriarch Kallistos I to Ignatios II of Antioch. This letter of Kallistos to Ignatios (A) had been dated by Darrouzès in the year 1356 and is now established by Kresten in the period 1361/1362. K. arrives at this conclusion after examining the documents surrounding this one in the *Patriarchatsregister*, most of which can be placed approximately in the period 1357–1360. He also takes into account the fact that the case of Ananias cannot be far removed from the affair of Ioasaph, which is safely dated to 1362. Moreover, K. argues that the letters of Kallistos to Ignatios (document B, Darrouzès 2415) and to the council of the patriarchate of Antioch (document C, Darrouzès 2416), by which the ecumenical patriarch complained about the activities of bishop Arsenios of Tyre, are prior to document A, though in the *Patriarchatsregister* both come after it. The most important argument advanced for this possible inversion is that in document A there is a reference to previous letters sent by Kallistos to Ignatios dealing with the heresy of Barlaam and Akindynos on many occasions (πολλάκις). One of these can only be document B, argues K., which indeed contains a long digression on the hesychast controversy. This may be the case, though the particular argument is far from conclusive. One may ask why Kallistos, if he had already informed his colleague about the hostile behaviour of Arsenios by document B, did not mention something about the antipalamite activities of the same Arsenios in document A, but refers to him in a rather neutral way.

K. rejects the view of Darrouzès – accepted by myself and, more recently, by Prof. Hunger –, that Arsenios was living in Constantinople when Kallistos was writing document B . We should quote in full the relevant passage of document B, not printed in MM and not quoted in full by K. (cod. Vindobonensis hist. gr. 47, f. 215 = PRK III 470, 67–73): οὗ χάριν γράφει τῇ ἁγιωσύνῃ σου ἡ μετριότης ἡμῶν, ὡς ἂν τὰ περὶ τούτου ἀκριβῶς μαθοῦσα ἡ ἁγιωσύνη σου, *ἐρχομένων τινῶν ἐνταῦθα, γράψῃς μὲν* εἰς τὴν ἡμῶν μετριότητα καὶ τὴν περὶ αὐτὴν θείαν καὶ ἱερὰν σύνοδον καὶ γνωρίσωμεν ἐντεῦθεν ὅπως ἔχει γνώμης ἡ ἁγιωσύνη σου, *παραδηλώσῃς δὲ* καὶ τῷ μητροπολίτῃ Τύρου ἵνα ἀφέξηται τελείως τοῦ τοῖς δυσσεβέσι καὶ ἀλλοτρίοις τῆς ἐκκλησίας Θεοῦ προστίθεσθαι, κοινωνῇ δὲ ἡμῖν καὶ προσέρχηται, ὡς ὁ τοῦ δικαίου ἀπαιτεῖ λόγος ... The genitive absolute ἐρχομένων τινῶν ἐνταῦθα means, as K. rightly points out, *wenn Leute (aus Antiocheia) hierher kommen*. I think, however, that this genitive is not *nachlässig hingeworfen*, as K. believes, but forms an integral part of the whole sentence, since it modifies both γράψῃς and παραδηλώσῃς. This is indicated by the position of the particles μὲν - δέ. Only if the author had placed μὲν before γράψῃς (e.g. ἐρχομένων μὲν τινῶν ἐνταῦθα γράψῃς εἰς τὴν ἡμῶν μετριότητα), παραδηλώσῃς would have been independent of the genitive ἐρχομένων. Kallistos, therefore, asks Ignatios not only to reply to his own letter dispatching messengers from Antioch to Constantinople (ἐνταῦθα), but also to try, through the same messengers, to restrain Arsenios from siding with his opponents. Arsenios, therefore, was certainly living in Constantinople when document B was written. The meaning of προσέρχηται, which seems to trouble K., is almost identical to that of the previous verb κοινωνῇ. This verb is sometimes used in the sense of coming to communion (see Lampe, s.v. 1e).

K., after carefully examining the relevant text, confirms Darrouzès' opinion concerning the dating of the letter of the newly elect patriarch Pachomios of Antioch (document G, Darrouzès 2483) to the period of the second patriarchate of Philotheos Kokkinos (1365). However, he questions the view of Darrouzès, accepted by Hunger and myself, that the troublemaker Arsenios was at that time in Constantinople. In my view Darrouzès was right, because the relevant passage of the letter of Pachomios runs as follows: καὶ (ὑμεῖς) δέξασθε αὐτὸν ἀσμένως καὶ ἐνδείξασθε εἰς αὐτὸν τὴν προσήκουσαν φιλίαν καὶ πνευματικὴν στοργήν. τὸν γὰρ ἱερώτατον μητροπολίτην καὶ πρωτόθρονον Τύρου, κῦρ 'Αρσένιον, καὶ ὑπέρτιμον παρεδηλώσαμεν ὅπως καταλάβῃ πρὸς ἡμᾶς ἐν συντόμῳ ... (MM I, 465). The meaning of γὰρ is quite clear: the patriarch of Constantinople and his council were asked to accept kindly Nephon (αὐτὸν), the new superior of the monastery of Hodegoi, since (γάρ) Arsenios, the previous superior, had been called back to Antioch. Therefore, Arsenios, at least shortly before the promulgation of the letter of Pachomios of Antioch to Philotheos, was still residing in the monastery of Hodegoi at Constantinople and, in all probability, was responsible for the dissemination of false rumours concerning Pachomios in the capital.

K. finally discusses two letters of Philotheos to Pachomios of Antioch, greatly contributing to our better understanding of them, and in an Appendix he attempts to clarify some problems concerning the career of the adventurer bishop Arsenios of Tyre.

Generally speaking, this unassuming volume of K. is not only a highly important contribution to the study of the relations between the patriarchates of Antioch and Constantinople, but also a valuable study of the composition of the famous MS Vindobonensis hist. gr. 47 preserving the register of the ecumenical patriarchate.

Ioannis D. Polemis

Tradizioni patristiche nell'Umanesimo. Atti del Convegno, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6–8 febbraio 1997. A cura di Mariarosa Cortesi e Claudio Leonardi (*Millennio Medievale* 17 – *Atti di Convegni* 4). Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo 2000. XII, 425 S. ISBN 88-87027-67-6.

Wenn die Thematik der Auseinandersetzung der Humanisten mit den griechischen und lateinischen Kirchenvätern erstmals in den späten 60er Jahren verstärkt in das Blickfeld der Forschung trat[1], ist in den letzten Jahrzehnten ein zunehmendes Interesse an diesem weiten Forschungsfeld zu beobachten. Manche neuere Einzeluntersuchung in Kongressakten[2], Aufsatzsammlungen[3] und Ausstellungskatalogen[4], welche die verschiedenen

[1] A. Buck, Der Rückgriff des Renaissance-Humanismus auf die Patristik, in: K. Baldinger (Hrsg.), Festschrift Walther von Wartburg zum 80. Geburtstag I, Tübingen 1968, 153–175.

[2] I. Backus (Hrsg.), The Reception of the Church Fathers in the West from the Carolingians to the Maurists I–II. Leiden/New York/Köln 1997. Bemerkenswerterweise beschäftigt sich der Großteil der Beiträge mit Früh-, Hochmittelalter und Reformation. Lediglich zwei von 26 Aufsätzen sind der Renaissance gewidmet: C.L. Stinger, Italian Renaissance Learning and the Church Fathers, II, 473–510.
Außerdem: C. L. Stinger, Greek Patristics and Christian Antiquity in Renaissance Rome, in: P.A. Ramsey (Hrsg.), Rome in the Renaissance. The City and the Myth. Papers of the

Facetten und Formen der Aneignung griechischer und lateinischer Kirchenschriftsteller durch weltliche und geistliche Autoren des 14., 15. und 16. Jh. auszuleuchten versucht, zeugt von dieser stärker werdenden Hinwendung zum Thema. Wiewohl die Forschenden schon seit längerem auf wertvolle Untersuchungen zum Nachleben einzelner Kirchenschriftsteller in der Renaissance zurückgreifen können[5], blieb (und bleibt) aufgrund der Fülle des Materials und der Komplexität der Thematik noch viel Arbeit zu leisten.

Zur Aufarbeitung dieses Themenkreises fand in der Bibliotheca Medicea Laurentiana zu Florenz vom 6.–8. Februar 1997 eine Tagung statt, deren Akten nun auch gedruckt vorliegen. In der Einleitung verweist Claudio LEONARDI (VII–XII) auf die unterschiedliche Intensität und Ausrichtung der Väterrezeption in Früh- und Hochmittelalter (Scholastik), Renaissance und Neuzeit. Auf diese Einführung folgen 14 Beiträge von Forschern, die wiederum durch zwei Indices zu den besprochenen Handschriften und Archivdokumenten sowie Personen- und Ortsnamen abgerundet werden.

Die Petrarca-Kennerin Giuliana CREVATIN analysiert in ihrem Beitrag *«Fu vera gloria?». La vanitas di Catone nel De gestis Cesaris del Petrarca* (S. 3–22) jenen Textabschnitt aus Petrarcas „*De gestis Caesaris*", der vom Freitod des Cato Uticensis und der moralischen Beurteilung desselben durch die Nachwelt (Cicero, Seneca, Valerius Maximus, Laktanz) handelt. C. verfolgt die Spuren, die Laktanz' *Institutiones* in diesem Abschnitt und im Gesamtwerk Petrarcas hinterlassen haben. Nach einer kritischen Würdigung von Petrarcas eigenständigem Urteil über Catos Freitod bringt die Forscherin Petrarcas Catobild mit Dantes Wertung in der *Divina Commedia* in Verbindung.

Paolo VITI, bekannt durch seine Arbeiten über L. Bruni und A. Traversari, ordnet in seinem Beitrag *Bruni e Traversari lettori di san Basilio* (S. 23–41) zunächst Brunis berühmte Übersetzung von Basilius' *Oratio ad adolescentes* in einen größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang ein und bespricht in der Folge den Widmungsbrief, den Bruni an den mit dem Griechischen kaum vertrauten C. Salutati richtet. In einem 2. Abschnitt beleuchtet V.

Thirteenth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies. Binghamton/New York 1982 (= *Medieval and Renaissance Texts and Studies* 18), 153–169; C. VASOLI, Umanesimo e patristica, in: M. NALDINI (Hrsg.), La tradizione patristica. Alle fonti della cultura europea. Fiesole 1995 (= *Letture patristiche* 2), 9–19.

[3] L. GRANE/A. SCHINDLER/M. WRIEDT (Hgg.), Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jh. Mainz 1993 (= *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz*, Beiheft 37). Der Vielschichtigkeit der Väterrezeption im 15. Jh. wird in Aufsätzen über Timoteo Maffei und die Rezeption von Dionysius Areopagita im 15. und 16. Jh. Rechnung getragen.

[4] S. GENTILE (Hrsg.), Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento. Milano 1997.

[5] E. g.: Augustinus: P. O. KRISTELLER, Augustine and the Early Renaissance, in: DERS., Studies in Renaissance Thought and Letters. Roma 1956, Ndr. ebd. 1969 (= *Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi* 54), 355–372; Basilius: L. SCHUCAN, Das Nachleben von Basilius Magnus «ad adolescentes». Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus. Genève 1973 (= *Travaux d'Humanisme et Renaissance* 133); Hieronymus: E. F. RICE, Saint Jerome in the Renaissance. Baltimore/London 1985; Origenes: L. GIUSSO, Origene e il Rinascimento. Roma 1957 (= *Bibliotechina della «Rassegna di cultura e vita scolastica»* n. 18). Weitaus fundierter: M. SCHÄR, Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus. Basel/Stuttgart 1979 (= *Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft* 140).

Brunis Übersetzungstechnik, indem er Änderungen, Erweiterungen und Auslassungen anführt. Exemplarisch für den gesamten christlichen Humanismus dürfte Vs. Beobachtung sein, dass Gedanken aus der übersetzten Schrift des Kirchenschriftstellers in anderen Werken Brunis wiederaufgenommen sind. Im folgenden Abschnitt schwenkt V. zum Kamaldulensermönch A. Traversari und dessen Basiliusübersetzungen und stellt Brunis politischer Grundhaltung Traversaris religiöse Absichten gegenüber. Ausgehend von einem Brief Kardinal Cesarinis an Traversari streicht V. die herausragende Bedeutung seiner Übersetzungsarbeit für das Konzil von Florenz (1438/9) heraus.

Francesco Bernardo GIANNI zeigt in seinem gehaltvollen Aufsatz *Il magistero di Coluccio Salutati e l'eredità agostiniana* (S. 43–80) die weit reichende Wirkung des Kirchenvaters auf den Florentiner Kanzler auf. Für mehrere Themenbereiche (Nutzen der Rhetorik, Wert der Lektüre heidnischer Autoren) versucht G. die Traditionslinie Augustinus – Petrarca – Salutati nachzuzeichnen. Ganz im Fahrwasser der augustinischen Theologie gibt sich Salutati etwa in seinen Überlegungen zum Begriffspaar *uti/frui*, in seinen Gedanken über den *ordo amoris*, und v.a. in seiner Bewertung von *vita activa* und *vita contemplativa*. Unverkennbar sei bei Salutati die Tendenz zur Rechtfertigung des eigenen Daseins als frommer Laie und gleichzeitig politisch Tätiger.

Sebastiano GENTILE verweist in seinem Artikel *Traversari e Niccoli, Pico e Ficino: note in margine ad alcuni manoscritti dei Padri* (S. 81–118) zunächst auf N. Niccolis beträchtliches Interesse für patristische Texte, welches sich sowohl in einer wilden Sammelleidenschaft, als auch im Verfassen von Anmerkungen, Postillen und Emendationen niederschlägt. Diese Leidenschaft verbindet ihn mit A. Traversari, der -wie G. überzeugend nachweist- für einige seiner Übersetzungen (Ephraim, Gregor v. Nazianz u.a.) auf griechische Handschriften Niccolis als Textgrundlage zurückgriff. In einem 2. Abschnitt gibt G. einen Einblick in die Origines-Rezeption des M. Ficino und des Pico della Mirandola, die Origenes philosophische Schrift *De principiis* zuvorderst wegen ihres platonischen Charakters schätzten. In drei Anhängen dokumentiert G. Picos und Ficinos Anmerkungstätigkeit an verschiedenen Handschriften.

Mario Claudio VICARIO erinnert im ersten Teil seines Beitrags *Zanobi Acciaioli e i Padri della Chiesa: autografi e traduzioni* (S. 119–158) an Acciaiolis Tätigkeit als *librarista* zweier Bibliotheken in Florenz und später als Präfekt der päpstlichen Bibliothek in Rom: In Form von Korrekturen, Glossen, Postillen und textkritischen Varianten finden sich Spuren seiner Arbeit an zahlreichen griechischen und lateinischen Handschriften, von denen V. eine vorläufige Auflistung bietet. Im zweiten Teil seines Beitrags analysiert V. ausführlich Vorreden, Entstehungszeit und Adressaten der vier Übersetzungen Acciaiolis von Schriften der griechischen Kirchenschriftsteller Eusebius (*Contra Hieroclem*), Theodoret v. Kyros (*Graecarum affectionum curatio*; *De providentia*) und Olympiodor (*In ecclesiasten Salomonis*). V. versucht das Entstehen zweier Übersetzungen auch als Reaktion auf das Erscheinen heidnischer Schriften zu deuten und Acciaiolis enge Zusammenarbeit und Geistesverwandtschaft mit Pico della Mirandola aufzuzeigen. Die Übersetzungen seien als Reaktion auf den um sich greifenden Laisierungsprozess zu verstehen, Acciaioli sei als strammer Verteidiger der Orthodoxie der Gefahr eines wieder erwachenden Heidentums entgegengetreten.

La memoria dei Padri in Girolamo Savonarola (S. 159–173) nennt sich der Beitrag des Traversari-Kenners Gian Carlo GARFAGNINI. G. sucht nach Gründen für den äußerst geringen Einfluss der Kirchenväter auf Savonarola. Diese ortet er zum einen im potenziell negativen Stellenwert, den der Prediger einigen Vätern als Vorläufer einer antichristlichen Platorezeption zudachte, zumal er auch in der von Ficino vorangetriebenen Platorenais-

sance eine reelle Gefahr für das Christentum sah, zum anderen in seiner wissenschaftskritischen Haltung, gemäß welcher der christliche Glaube allem Suchen und Forschen überlegen und alle Weisheit bereits in der Hl. Schrift enthalten sei. Zitate von Kirchenschriftstellern seien bei Savonarola selten zu finden, dennoch atme sein Werk aufgrund seines bedingungslosen Zeugnisses für den christlichen Glauben patristischen Geist.

Die Kennerin der Geschichte des Kamaldulenserordens Cécile GABY geht in ihrem Beitrag *I Padri nell'osservanza camaldolese: uso, riuso, abuso* (S. 175–191) zunächst auf drei wichtige Aspekte der Beziehungen zwischen Humanismus und monastischer Reform ein: ein erneuertes Vertrauen in die Möglichkeit, den Menschen durch Studium und Unterricht zu vervollkommnen, die Sehnsucht zu den alten Quellen der Weisheit zurückzukehren und die vielfältigen persönlichen Beziehungen zwischen Humanisten und Mönchen durch religiöse und politische Netzwerke innerhalb einer elitären Kultur. Im Folgenden arbeitet G. die Bedeutung der Väter als Quellen der monastischen Reform, als Modelle für die ordensinterne Bildung und als Lehrmeister der klassischen Beredsamkeit heraus. Besondere Berücksichtigung finden Ideen und Konzepte A. Traversaris.

Francesco SANTI handelt in seinem Beitrag *I metodi della teologia e i Padri in Niccolò Cusano* (S. 193–210) über die Bemühungen des Cusanus, in der Figur P ein Bindeglied (*principium connexionis*) zwischen *unitas* und *alteritas* herzustellen, das ihm in der Tradition der Väter auch hilft, das im Zuge der Unionsbestrebungen heftig umstrittene *filioque* zu verteidigen. Cusanus ringt (wie schon Themistios und Averroes) um eine philosophische Aussöhnung zwischen Platon und Aristoteles und gelangt im Zuge dieser Bemühungen zu einer intellektualistischen Mystik averroistischen Gepräges, nachdem er in Padua von Gaetano da Thiene und in Köln von Heinrich v. Kampen beeinflusst worden war. Den Vätern (zu denen er auch R. Lullus rechnet) sei es in besonderer Weise gelungen, die für die Menschheit unendliche Aufgabe einzulösen, *intellectus agens* und *intellectus potentialis* zu verbinden.

Der durch zahlreiche Arbeiten über Hieronymus bekannte Pierre LARDET geht in seinem Aufsatz *La figure de Jérôme chez Lorenzo Valla* (S. 211–230) den Spuren nach, die der Kirchenvater im Werk des Humanisten hinterlassen hat. Wie Hieronymus seinerzeit sah sich auch Valla nach der Veröffentlichung seiner *Adnotationes* heftiger Kritik von Neidern ausgesetzt; der Konflikt Hieronymus/Rufinus erhält in der Renaissance modellhaften Charakter (Kap. 1). Im *Encomium S. Thomae* gibt Valla unter den lateinischen Kirchenvätern Hieronymus den Vorzug (Kap. 2). Während Valla Boëthius' Werk wegen des Zusammenfalls von Philosophie und Häresie verwirft, schätzt er Hieronymus als treuen Vermittler der Ideen des Paulus einerseits, als gestrengen Stilisten andererseits (Kap. 3). Den berühmten „Traum des Hieronymus“ deutet Valla als Zurückweisung der Philosophie, wobei diese Interpretation nur durch die irrige Lesung *Plato* statt *Plautus* in epist. 22 zu halten sei (Kap. 4). Wie Hieronymus pocht Valla auf sein Recht auf Kritik: Beide verweisen auf die heftigen Auseinandersetzungen in der Urkirche (Kap. 5). Die Sympathie des V. für H. zeugt von einer Geistesverwandtschaft, beide verstanden es, durch ihre Werke, ihre eigenen Biographen zu sein (Kap. 6).

Mariarosa CORTESI, eine ausgewiesene Kennerin von G. Tortelli, zeigt in ihrem Beitrag *Giovanni Tortelli alla ricerca dei Padri* (S. 231–272) auf, in welcher Form sich der Humanist mit den Vätern auseinander setzte. Während des Konzils von Florenz verfasste er als Sekretär Kardinal Cesarinis zwischen 1439 und 1440 Viten der hl. Zenobius und Athanasius. Im Übrigen bearbeitete er zahlreiche Handschriften mit Vätertexten durch Ergänzungen, Erklärungen, Beifügung von Lesarten und Marginalglossen. Als Anhang bietet C. eine textkritische Edition seiner Übersetzung der Homilie des J. Chrysostomus *In psalmum Misere mei, Deus*, die Tortelli 1455 für Cosimo de Medici anfertigte.

Der Byzantinist Gianpaolo RIGOTTI berichtet in seinem Aufsatz *I Padri latini a Bisanzio: traduzioni di Agostino nel secolo XIV* (S. 273–282) über die Augustinusrezeption im byzantinischen Osten des 14. Jh., die v.a. im Zusammenhang mit den Unionsbestrebungen in dieser Zeit zu sehen ist. Max. Planudes, G. Palamas, der Mönch Barlaam und die Gebrüder Prochoros und Demetrios Kydones gelten als Kronzeugen für den Einfluss der Schriften des Bischofs von Hippo auf die theologische und dogmatische Spekulation des byzantinischen Ostens.

Der Byzantinist Antonio RIGO lenkt in seinem Beitrag *La refutazione di Bessarione delle* Antepigraphai *di Gregorio Palamas* (S. 283–294) das Interesse auf eine wenig bekannte theologische Schrift Bessarions. Im Zuge der Streitigkeiten um die *Processio Spiritus Sancti* während des Konzils von Florenz/Ferrara verteidigt der Nizäner in dieser Abhandlung Johannes Bekkos, der schon im 13. Jh. mittels einer Sammlung von Väterstellen nachzuweisen versuchte, dass der Hl. Geist aus Vater *und* Sohn hervorgegangen sei, gegen Gregorios Palamas' Streitschrift Antepigraphai (um 1355). R. will die Schrift im April/Mai 1439 entstanden wissen und mutmaßt, dass die Lektüre des Bekkos Bessarion seine antiunionistische Haltung aufgeben ließ.

Carmelo CRIMIS Beitrag *Antonio Pacini traduttore del carme giambico* De virtute *di Gregorio Nazianzeno* (S. 295–315) behandelt Antonio Pacinis Übersetzung des iambischen Gedichts περὶ ἀρετῆς des Gregor v. Nazianz (I,2,10). C. analysiert zunächst Pacinis Übersetzungstechnik, indem er größtenteils durch Korruptelen der Handschrift bedingte falsche Lesarten und Ungenauigkeiten auflistet und Pacinis Vorliebe für paraphrasierendes Übersetzen aufzeigt. C. weist überzeugend nach, dass Pacini weniger am Theologen Gregor als vielmehr am Sammler anekdotischer Exempla, welche die universale Geltung der *virtus* aufzeigen sollen, interessiert war.

Äußerst ausführlich und gründlich gestaltet ist der Beitrag des Paläographen Giuseppe DE GREGORIO *Manoscritti greci patristici fra ultima età bizantina e umanesimo italiano. Con un'appendice sulla traduzione latina di Atanasio Calceopulo dell'Omelia* In principium Proverbiorum *di Basilio Magno* (S. 317–396). De G. bespricht eine Vielzahl griechischer Handschriften aus der Zeit von ca. 1450–1472, die Texte griechischer Kirchenväter enthalten. Behandelt werden Kodices aus Konstantinopel, Mistra, Zypern und Kreta, wobei De G. besonderes Augenmerk auf die Schreiberhände, die Morphologie der Manuskripte, die Typologie des patristischen Buches und die verschiedenen Gründe für das Wiederaufleben patristischer Texte in dieser Zeit legt. Als Anhang veröffentlicht der Forscher das Widmungsschreiben des Athanasius Chalkeopoulos an Antonello Petrucci, das dieser der Übersetzung der Homilie *In principium proverbiorum* des Basilius voranstellt, nicht ohne vorher einen kritischen Überblick zum aktuellen Forschungsstand gegeben zu haben.

Bei allem gebührenden Beifall für die gelungene Gesamtgestaltung des Bandes findet der geneigte Leser an den zahlreichen Druckfehlern, bzw. Versehen der Autoren wenig Gefallen: S. 33, Anm. 28, Z. 3: lies *im* (statt *in*); lies *Traversaris* (statt *Traversari*); S. 33, Anm. 28, Z. 4: lies *Rezeption* (statt *Reception*); S. 62, Z. 10: lies *propter* (statt *proter*); ebs. S. 66, Z. 24; S. 66, Anm. 55, Z. 1: lies *perfectiorem* (statt *prefectiorem*); S. 68, Z. 5: lies *vitae* (statt *vita*); S. 76, Anm. 77, Z. 4: lies *[Tob. 12,12]* (statt *[Psalm. 7,10]*); Z. 7: lies *mortuos tante* (statt *mortuo stante*); Z. 10: lies *lacrimis* (statt *lacrimus*); S. 77, Z. 23: lies *constitutione* (statt *consitutione*); S. 82, Anm. 4, Z. 16: lies *litteris* (statt *literis*); S. 90, Z. 19: lies *Düsseldorf* (statt *Düsserdolf*); S. 101, Anm. 83, Z. 5: lies *Arii* (statt *Arrii*); S. 102, Anm. 87, Z. 3: lies *Origenes* (statt *Origens*); S. 104, Z. 5: lies *Sibyllina* (statt *Sybillina*); S. 171, Z. 30/31: lies *exhortante* (statt *exhorante*); S. 177, Anm. 10, Z. 3: lies *Traktat* (statt *Tractat)*; Z. 4: lies *zu* (statt *zur*); S. 182, Anm. 26, Z. 2: lies *Internationaler* (statt *International*); S. 185, Anm. 35,

Z. 3: lies *est* (statt *es*); S. 197, Anm. 14, Z. 2: lies *Gill* (statt *Gil*); S. 215, Anm. 10, Z. 2: lies *difficillima* (statt *dificillima*); S. 244, Z. 3: lies *manoscritta* (statt *manoscrittà*); S. 259, Z. 124: lies *tranquillissimus* (statt *tranquilissimus*); S. 260, Z. 136: lies *iniquus* (statt *iniqus*); S. 267, Z. 376: lies *absumeretur* (statt *absummeretur*); S. 308, Anm. 50, Z. 20: lies *Gemistos* (statt *Gemisthos*); Z. 55 lies *Letters* (statt *Lettres*).

Wolfgang Strobl

Kurt Weitzmann and Massimo Bernabò with the collaboration of Rita Tarasconi, The Byzantine Octateuchs: Mount Athos, Vatopedi Monastery, Codex 602; Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Codex Pluteus 5.38; Istanbul, Topkapı Sarayı Library, Codex G. I. 8; Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Codex Vaticanus Graecus 746 and Codex Vaticanus Graecus 747; Smyrna (*olim*), Evangelical School Library, Codex A.1. Vol. I: Text. Vol. II: Plates [The Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint. Vol. II: Octateuchs]. Princeton NJ, Department of Art and Archeology, Princeton University in association with Princeton University Press 1999. xvi + 404 S., 63 Schwarzweiß-Abb. im Textband, 1575 Abb. im Tafelband, davon 23 in Farbe. ISBN 0-691-00722-5

Das besprochene Werk wurde in den Dreißigerjahren des vergangenen Jahrhunderts konzipiert. Sein von Weitzmann geschriebenes und fast autobiographisch anmutendes Vorwort (S. xi–xiii) gibt die Geschichte des Unternehmens wieder, welches die photographische Veröffentlichung und kritische Beschreibung der Miniaturen aller illustrierten griechischen Oktateuchhandschriften zum Ziel hatte und September 1994 zu Ende geführt wurde (S. 9). Manche der in Frage kommenden Bildzyklen, nämlich die der Kodizes von Smyrna, Istanbul, Florenz und Vatopedi, waren schon vor diesem Datum vollständig veröffentlicht (die des Vatopedinus sogar in Farbe). Die Illustrationen der zwei Vatikan-Oktateuche aber sind im vorliegenden Buch zum ersten Mal komplett reproduziert. Auch die Miniaturen des Seragliensis sind in neuen, nach der 1939 erfolgten Restaurierung dieser Handschrift aufgenommenen Photographien wiedergegeben. Für etwa ein Achtel der Illustrationen des 1922 zerstörten Smyrnensis werden bis jetzt ungedruckte Aufnahmen von Paul Buberl benutzt, welche im Vergleich zu den vorher bekannten klarer ausfallen. Als Ganzes bieten also die Tafeln eine Fülle von neuem, dem Leser früher nicht zugänglichem Bildmaterial.

Um ikonographisches Vergleichen zu erleichtern, sind im Tafelband die Bildkompositionen, welche in den verschiedenen Handschriften die gleiche Textstelle illustrieren, nebeneinander reproduziert. Dadurch ist es zur Zerstückelung mancher Miniaturen gekommen, da der Inhalt der Bilder, die im entsprechenden Codex einen einzigen Bildrahmen füllen und in diesem Sinne als Einheit zu betrachten sind, unter zwei oder mehreren Abbildungen verteilt ist. Es scheint, dass die Miniaturen des Laurentianus, der zwei Vaticani, des Seragliensis und des Vatopedinus ungefähr in ihrer originalen Größe abgebildet sind. Jedenfalls findet man im Text keine Angaben über ihre Ausmaße.[1]

[1] Angaben über die Größe von vier Miniaturen des Seragliensis (Nr. *128*, *553*, *604* und *1060* bei Weitzmann – Bernabò) findet man in: I. Spatharakis, Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453. Leiden 1981, I, 75. – Abmessungen von vier unidentifizierten Miniaturen des Smyrnensis (die erste offensichtlich Weitzmann – Bernabò Nr. *16)* bei J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus, des Kosmas Indikopleustes und Oktateuch nach Handschriften der Bibliothek zu Smyrna [*Byzantinisches Archiv* 2]. Leipzig 1899, 113. – Für die Größen aller Miniaturen des Vatopedinus sieh P. K. Christou et al., Οι θησαυροί του Αγίου Όρους. Εικονογραφημένα χειρόγραφα IV. Athen 1991, 254–286.

Der größte Teil (S. 11–298) des Textbandes ist den einzelnen Miniaturen gewidmet und von Weitzmann, Bernabò und Tarasconi gemeinsam verfasst. Es werden jeweils der Erhaltungszustand, eventuell spätere Übermalungen und der Darstellungsinhalt jeder Szene beschrieben, meistens sind auch die dazu gehörenden Inschriften transkribiert. Bei letzteren stößt man auf manche Ungenauigkeiten[2] und Druckfehler,[3] und im Fall des Vaticanus 747, wo die Legenda außerhalb des Bildrahmens zu finden sind (und dementsprechend nicht auf den Tafeln im Buch sichtbar), werden sie oft ignoriert.[4] Es bleibt auch unbemerkt, dass ein Teil der Bildinschriften in zwölfsilbigem Vers verfasst sind.[5] Solche Nachlässigkeiten sind bedauernswert, da die kurzen Legenda, welche von den Herstellern der entsprechenden Handschriften selbst stammen, für die Inhaltsdeutung der Bilder wichtiger sind als jede moderne ikonographische Beschreibung.

Das dokumentierte Bildmaterial zu interpretieren ist die zweite Aufgabe des besprochenen Buches. Bernabò bemerkt (S. 5), dass diese Interpretierung bewusst darauf begrenzt wurde, die Miniaturen aller Handschriften miteinander zu vergleichen und nach ihren Quellen zu untersuchen. Aus der von ihm stammenden Übersicht der Literatur zur

[2] Nr. *143a*, *144a* und *146a*: die Legenden gehören eigentlich, ihrem Inhalt entsprechend, zu den unter den Nrn. *143b*, *144b* und *146b* beschriebenen Szenen. – Nr. *118*: corr. ἄλησ τ(ον) statt ἀλήστ(ην). – Nr. *255b* corr. πε(ρι)τομ(ὴ) τοῦ Ἀβραὰμ (καὶ) τ(ῶν) οἰκείων αὐτ(οῦ) statt περιτομ(ῆ) ... αὐτ(ῶν). – Nr. *294b* corr. ἀπογαλακτισθέντο statt ἀπογαλάκτι(σις) ἐγ(ένε)το.– Nr. *1550*: corr. ὃς θεάνθρωπ(ος) πέλ(ει) statt ὅσθε ἀνθρώπ(ων) πλε.

[3] Z.B. Nr. *86a:* lies ψιθυρισμ(ὸν) statt ψηθυρισμὸν.– Nr. *98a*: lies προτοπλάστους statt προτοπλάστος.– Nr. *112c* u. *114c*: lies γυναιξί statt γυναιξì.– Nr. *136b*: lies τῆς statt τής.– Nr. *706–707*: lies πανστρατί statt παυστρατί.– Nr. *192a*: Die Inschrift gehört eigentlich zur Nr. *193a*. – Solche Druckfehler lassen sich aber anhand der entsprechenden Abbildungen leicht korrigieren.

[4] Die Inschriften sind auf einigen veröffentlichten Abbildungen des Vat. 747 sichtbar: Weitzmann – Bernabò, Abb. 1106; J. Lowden, The Octateuchs: A Study in Byzantine Manuscript Illustration. University Park 1992, Abb. 34 (= Weitzmann – Bernabò Nr. *936*). – Einen Mikrofilm der Hs. habe ich in der Bibliothek des Septuaginta-Unternehmens der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen sehen können, wofür ich den Mitarbeitern der Akademie Herrn Dr. Udo Quast und Herrn Dr. Detlef Fraenkel zum herzlichen Dank verpflichtet bin.

[5] Siehe insbes. Nr. *112c*, *114c*, *118*, *120*, *128*, *130*, *1550* (die einzige Ausnahme ist Nr. *122*, wo Kola die Verse voneinander trennen). Wenn die Teile eines Bildes gesondert beschrieben sind, ist das dazugehörende Distichon zerschnitten: siehe Nr. *84a–84c*, *1050a-b*, *1109a-b*, *1351b-c*. – Der metrische Charakter einer Oktateuch-Bildlegende wurde schon früh erkannt: G. Millet, L'Octateuque byzantin d'apès une publication de l'Institut russe à Constantinople. *Revue archéologique*, ser. 4, 16 (1910) 75.

Problematik (S. 3–7) und aus den bibliographischen Anhängen, welche jeden Abschnitt von Bildbeschreibungen begleiten, ist zu ersehen, dass sich die Wissenschaft in vielen Fällen schon vorher intensiv mit diesen Fragen beschäftigt hat. Weitzmann sowie auch Bernabò haben selber mehrere Arbeiten zum Thema veröffentlicht. Im Großen und Ganzen fasst der analytische Teil des Buches die Ergebnisse früherer Forschung zusammen.

Die Untersuchung folgt der von Weitzmann vor etwa fünfzig Jahren ausgearbeiteten Methodik, die auf dem Postulat beruht, dass die Illustrationen eines Textes im Moment ihrer Entstehung engstens mit den von ihnen illustrierten Textpassagen verbunden waren.[6] Dementsprechend sind bei der ikonographischen Analyse besonders die Elemente herausgehoben, welche keine Korrespondenz in der ursprünglichen Illustrationsquelle, im Oktateuchtext haben. Sie werden dann in Zusammenhang mit anderen, frühchristlichen, rabbinischen oder zuweilen profanen Schriften gebracht. Die auf diese Weise ermittelten potentiellen sekundären *Text*quellen für die Ikonographie der Oktateuchminiaturen werden danach durch die Postulierung verlorengegangener illustrierter Ausgaben der entsprechenden Texte als *Bild*quellen umgedeutet.

Im Prinzip ist solch eine Annahme durch die Existenz erhaltener Buchmalereizyklen berechtigt (die der Josua-Rolle,[7] der Christlichen Topographie von Kosmas Indikopleustes und der Monatsarbeiten), welche sich zweifellos als ikonographische Vorlagen für bestimmte Oktateuchillustrationen identifizieren lassen. Es ist aber zu beachten, dass man in allen drei Fällen nicht Einzelbilder, sondern ganze Bildreihen vor sich hat, und dass diese seltene Kompositionen sind, deren Ikonographie nicht zum gebräuchlichen Bildvokabular der byzantinischen Künstler gehörte. Bei den angeblich etwa zwanzig weiteren Bildquellen, welche Weitzmann im zweiten, „Ursprung der Oktateuchillustrationen" betitelten Kapitel des Buches namhaft macht, ist das nicht der Fall. Annahmen wie z.B. die, dass für die Bilder Adams im Paradies die Maler ein illustriertes botanisches Handbuch als Vorlage für ihre Baumdarstellungen benützten (S. 302), sind kaum glaubhaft, da es nur um isolierte und dazu ziemlich gewöhnliche visuelle Elemente geht. Begründet ist es andererseits, dass Weitzmann in den Oktateuchminiaturen eine Reihe allgemeiner Bildschemata heraushebt, welche der christlichen (S. 307f.) bzw. kaiserlichen (S. 308f.) Ikonographie entnommen sind. (Ein vorzügliches Hilfsmittel für die Erforschung ähnlicher in der Oktateuchillustration, bzw. in der byzantinischen Kunst als Ganzes verwendeter Kompositions- und Ausdrucksformeln bietet das sowohl Text- als auch Bildband umfassende Register. Neben Personen- und Ortsnamen enthält es zahlreiche Stichwörter wie „accusations, images of", „agriculture, husbandry and forestry, images of", „angels", „animals", „ceremonies, images of", „gestures and expressions" usw.)

Werden alle äußeren Quellen zugeschriebenen Komponenten der erhaltenen Oktateuchillustrationen weggedacht, bleiben laut Weitzmann die Reste eines Archetypzyklus, dessen Entstehung er in Antiochien lokalisieren und vor dem 3. Jh. nach Chr. datieren will

[6] Für eine kritische Darlegung der Methodologie Weitzmanns siehe jetzt M.-L. Dolezal, Manuscript Studies in the Twentieth Century: Kurt Weitzmann Reconsidered. *BMGS* 22 (1998) 216–263.

[7] Cod. Vaticanus Palatinus gr. 431, dessen Bildfries als Vergleichsmaterial zu den entsprechenden Oktateuchminiaturen im Tafelband (verkleinert) abgebildet und im Textband beschrieben ist.

(S. 300, 302, 310). Im dritten, über die „Entstehung und Entwicklung des Zyklus" handelnden Kapitel, wird seitens Bernabò diese Schlussfolgerung etwas modifiziert. Nach ihm geht die Mehrheit der heute bekannten Oktateuchillustrationen auf zwei alte Bildserien west- bzw. ostsyrischer Herkunft zurück. Die eine (von Bernabò als die „Hauptquelle" bezeichnete) hatte als Grundlage den (griechischen) Septuaginta-Text und illustrierte wahrscheinlich die ersten fünf Bücher des Alten Testaments. Die andere (Bernabòs „syrische Quelle") beruhte auf dem (syrischen) Peschitta-Text und schilderte die biblische Geschichte etwa von Adam bis Nimrod. Diese zwei bildeten die Grundlage für den ersten umfassenden Oktateuchzyklus, welcher zu einer mit Randkommentaren ausgestatteten Luxushandschrift (der „Kaiserausgabe") gehörte. Der früheste erhaltene Zyklus dieser Art, der von Vaticanus 747, ist das Produkt einer „Kollation" der älteren „Kaiserausgabe"-Illustrationen mit denen anderer Werke (vor allem der Josua-Rolle und der Christlichen Topographie).

Die Quellen und Entwicklungsstufen der Oktateuchillustration werden von Bernabò anhand detaillierter ikonographischer Analyse und zahlreicher Textparallelen (mit der hebräischen Bibel, deren griechischer und syrischer Übersetzung, außerkanonischen Schriften, sowie rabbinischen und patristischen Bibelkommentaren) unterschieden. Was er aber an chronologischen Anhaltspunkten bietet, ist ganz unsicher. Da der Inhalt bestimmter, der „Hauptquelle" zugeschriebener Bilder von der theodoretischen Interpretation der entsprechenden Bibelstellen abweicht, sei die „Hauptquelle" laut Bernabò vor Theodorets Oktateuchkommentar, d.h. etwa vor dem Jahr 460 entstanden (S. 314). Die Existenz der Josua-Rolle soll beweisen, dass der ganze Oktateuchzyklus zu deren Entstehungszeit, d.h. im 10. Jh. schon vorhanden gewesen sei (S. 323). Da auf den Miniaturen, die in den Oktateuchen den Aristeas-Brief illustrieren, König Ptolemaios dem Kaiser Justinian I etwas zu ähneln scheint, sei es möglich, dass Letzterer das erste illustrierte Exemplar eines Katene-Oktateuchs, die „Kaiserausgabe", herstellen ließ (S. 320). Schlussfolgerungen wie diese wirken kaum überzeugend.

Bei der Darlegung der späteren Geschichte der Oktateuchillustration (S. 323–327) folgt Bernabò den (vor allem auf kodikologischen Beobachtungen basierenden) Feststellungen Lowdens: Der Vaticanus 747 hatte eine nicht mehr vorhandene, wahrscheinlich gleichaltrige Schwesterhandschrift. Diese diente als Vorlage für drei später entstandene, zeitgenössische Kodizes – Smyrnensis, Seragliensis und Vaticanus 746. Der Vatopedinus ist ein noch späteres Apograph des Vaticanus 746.[8]

Dass der Laurentianus in keiner bedeutenden Beziehung zu allen obigen Hss steht (so Bernabò auf S. 328), trifft m.E. nicht zu. Zumindest siebzehn von seinen (nach der Zählung von Weitzmann-Bernabò-Tarasconi) einundzwanzig Bildkompositionen sind auch in den anderen Handschriften belegt. Was Bernabò als Trennfälle anführt, sind vielmehr Variationen zum selben ikonographischen Thema.[9] An einer Stelle stimmt der Laurentianus mit dem Vaticanus 747 überein, während die sonstigen Handschriften eine andere Ikonogra-

[8] Lowden, Octateuchs (zit. in Anm. 4), passim.

[9] Bei zwei von Bernabòs vier Beispielen geht es m.E. um rein kompositionelle Unterschiede ohne ikonographische Bedeutung: vgl. Farbabb. 1 mit Abb. 79–82 (Erschaffung Evas: dieselbe Komposition ist im Laur. einfach umgedreht worden) u. mit Abb. 83–86 (Evas Haltung, als sie mit Adam vor dem Sündenfall spricht, ist in allen Bildern praktisch gleich).

phie aufweisen.[10] Auch stilistisch stehen sich die Miniaturen des Laurentianus und des älteren Vaticanus sehr nah,[11] was von Bernabò unbemerkt bleibt.

Da die Untersuchung auf die Ikonographie der Illustrationen fokussiert ist, wird Stilanalyse nur als Datierungsmittel verwendet. Im letzten Kapitel, „Kodikologie, Geschichte und Stil [der Handschriften]", macht Bernabò Stilvergleiche, um die Chronologie der erhaltenen Oktateuchminiaturen zu klären. In Bezug auf die früheren Handschriften sind seine Parallelen etwas unpräzis und oft nicht genau datierbaren Denkmälern entnommen. Die Verweisung des Laurentianus in die erste Hälfte des 11. Jh.s ist nicht durch genaue Stilparallelen gestützt; vielmehr mag m.E. diese Handschrift ungefähr zeitgenössisch mit Vaticanus 747 sein.[12] Die Miniaturen des Letzteren, welche offensichtlich alle von derselben Hand stammen, weisen eine sehr charakteristische Malweise auf. Die beste, von Bernabò nicht erwähnte Parallele dazu scheint mir der illustrierte Psalter Vindobonensis theol. gr. 336 zu bieten, dessen Ostertafeln mit dem Jahr 1076–77 anfangen.[13]

Die Datierung des Seragliensis, des Smyrnensis und des Vaticanus 746 basiert auf der Beobachtung Andersons, dass in den Illustrationen von zwei dieser eng miteinander verwandten Handschriften die Hand des sog. „Kokkinobaphos-Malers" zu erkennen ist, dessen andere, datierbare Werke aus dem zweiten Viertel des 12. Jhs. stammen.[14] Es ist schade, dass Bernabò die von Anderson teilweise unternommene Differenzierung der Malerhände nicht weiterführt, insbes. bei den Miniaturen des Vat. 746, wo die verschiedenen Malmanieren ziemlich klar unterscheidbar sind. Leider sind auch viele der entsprechenden Abbildungen zu unscharf, um dem Leser eigene Attributionsversuche zu erlauben.

[10] Vgl. die Versuchung Evas auf Farbabb. 1 mit Abb. 83 (siehe auch Nr. *83a* im Text) und Abb. 84–86: nur in den jüngeren Oktateuchen (Seragl., Smyrn., Vat. 746) ist die Schlange als vierbeiniges Wesen dargestellt (dennoch halten Weitzmann und Bernabò diese Darstellung für ein „Relikt" aus der Entstehungszeit der Oktateuchillustration).

[11] Leider sind viele der Adam-Miniaturen im Vat. 747 von späteren Übermalungen bedeckt und mit den entsprechenden Bildern im Laur. nicht zu vergleichen. Von den unübermalten Darstellungen vgl. insbes. die Figur Adams auf Abb. 4 u. Abb. 47, die Wolken auf Abb. 1 u. Abb. 25, die Landschaft auf Abb. 2, 4 u. Abb. 29: obwohl die Vaticanus-Bilder etwas flüchtiger gemalt sind, sind Pinselführung und Formauffassung der Maler des Laur. und des Vat. sehr ähnlich.

[12] Zur Datierung des Laur. vgl. jetzt L. Perria u. A. Iacobini, Gli Ottateuchi in età paleologa: problemi di scrittura e illustrazione. Il caso del Laur. Plut. 5.38, in: L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo dei Paleologi 1261–1453, ed. A. Iacobini u. M. della Valle [*Milion* 5]. Mailand 1999, 69–111, insbes. 72–74, 83–86. Perria bemerkt die chronologische Ambivalenz der Schrift, welche zugleich der Perlschrift des 11. Jh.s und den archaisierenden Schriften der frühen Paläologenzeit ähnelt. Die Miniaturen des Laur. wurden ausgeführt, nachdem der Text schon kopiert worden war (siehe Weitzmann – Bernabò, Abb. 3). Dennoch halte ich deren von Iacobini vorgeschlagene Datierung in das späte 13. Jh. für ausgeschlossen. Alle von ihm als typisch frühpaläologisch betrachteten Stilmerkmale sind auch im Vat. 747 zu finden, dessen Datierung in das 11. Jh. unzweifelhaft ist.

[13] Spatharakis, Corpus (zit. in Anm. 1), I, 31f.: Nr. 97.

[14] J. Anderson, The Seraglio Octateuch and the Kokkinobaphos Master. *DOP* 36 (1982) 83–114.

Ein wichtiges Datierungsmerkmal, die Besonderheiten der Schrift der Oktateuche, wird von Bernabò überhaupt nicht berücksichtigt.[15] Auch seine kodikologische Beschreibung der Kodizes ist unvollständig, da die Linierung der Blätter[16] und die Lage der Kustoden nicht bemerkt sind.

Zudem ist es nicht von einer unvermeidlich spekulativen Rekonstruktion früher Entwicklungsvorstufen, sondern gerade von der möglichst genauen Untersuchung der noch vorhandenen Handschriften, dass die Erforschung der Oktateuchillustration weiteren Fortschritt erwarten kann. Man bedenke beispielweise, dass manche metrischen Bildlegenden in den Oktateuchen zusammengeschlossene Reihen bilden.[17] Da diese Inschriften zweifellos als bildbegleitende Epigramme konzipiert sind[18] und offensichtlich zusammen mit den Bildern überliefert wurden,[19] würde es sich lohnen zu untersuchen, ob ihre Gruppierung für die Geschichte der Bildzyklen Hinweise bieten kann.

Die illustrierten griechischen Oktateuche sind als selbständige Werke und nicht nur als Glieder der ikonographischen Überlieferung zu schätzen. Der Vaticanus 747 und der Seragliensis insbes. gehören zu den höchsten Leistungen der byzantinischen Buchkunst – für die Zukunft wären Faksimile-Ausgaben von ihnen höchst wünschenswert. Inzwischen wird die von Weitzmann, Bernabò und Tarasconi besorgte komplette und übersichtliche Veröffentlichung der Oktateuchminiaturen eine unentbehrliche Grundlage weiterer Forschung sein.

Georgi R. Parpulov

[15] Dazu siehe L. Perria, La scrittura degli Ottateuchi tra tradizione e innovazione, in: Bisanzio e l'Oriente: Arte, archeologia, storia. Studi in onore di Ferdinanda de' Maffei, ed. C. Barsanti. Rom 1996, 207–229 (in der Bibliographie von Weitzmann – Bernabò – Tarasconi zitiert, im Text aber nicht berücksichtigt) u. ead., Gli Ottateuchi in età paleologa, 69–72.

[16] Für Zeichnungen der Blattlinierungen von Vat. 747, Vatop., Smyrn., Vat. 746 u. Seragl. siehe Lowden, Octateuchs (zit. in Anm. 4), 130–131. Das Linierungsschema des Laur. ist Leroy 20C2 ; dazu siehe J. Leroy u. J.-H. Sautel, Répertoire de réglures dans les manuscrits grec sur parchemin [*Bibliologia* 13]. Turnhout 1995, 121.

[17] Vat. 746 Nr. *70, 74, 78* usw. bis *130* (und die enstprechenden Legenden im Seragl.), Smyrn. Nr. *901, 907, 908, 915, 921, 925, 928, 933*; *1003, 1010, 1015, 1020* usw. bis *1050, 1056, 1061, 1066* usw. bis *1096, 1099, 1104, 1109, [1114]*; *1351, 1357, 1361, 1365, 1369* (und die entsprechenden Legenden in Vat. 746 u. Vatop.).

[18] Deiktische Wörter (ἐνθάδε, ἐνταῦθα, τάδε, ὧδε) kommen oft in den Inschriften vor. Man bemerke insbes. Nr. *171*: ἡ τῶν πλίνθων ἔκκαυσις ὡς ὁρᾷς ἧδε. – Es ist aber zu beachten, dass die Inschriften zu manchen Miniaturen, z.B. Nr. *219, 233, 259, 642–643, 646–647, 650–651* usw. bis *682–683, 821–823, 831–834, 837–839, 881–882, 891–893* keine eigentlichen Bildlegenden, sondern zum Oktateuchtext selber gehörende Kapiteltitel sind: vgl.Octateuchi Divisio in Capita. *PG* 106, 1025–1047 u. S. Scripturae Divisio in Capita. ibid., 1048–1049.

[19] Die Inschriften einander entsprechender Miniaturen in den verschiedenen Oktateuchen sind immer gleich.

Jean-Michel SPIESER, Die byzantinische Keramik aus der Stadtgrabung von Pergamon (*Deutsches Archäologisches Institut. Pergamenische Forschungen* 9). Berlin–New York, Walter de Gruyter 1996. XIII, 92 S., II Farbtaf., 60 Taf. 4°. ISBN 3-11-014958-3.

Nachdem Pergamon in frühbyzantinischer Zeit die Bedeutung, die es während der hellenistisch-römischen Antike gehabt hatte, kontinuierlich verloren hatte, bewirkte schließlich die Eroberung durch Maslama im Jahre 716 zur Gänze den Niedergang dieser Stadt. Erst im späten 12. Jh. gewinnt der Burgberg wieder an Bedeutung, insbesondere nach der Schlacht von Myriokephalon, nach der Manuel I. Komnenos ein Verteidigungssystem aufzubauen beginnt, innerhalb dessen Pergamon – so überliefert es Niketas Choniates – zum militärischen Hauptstützpunkt des neu errichteten Thema Neokastra ernannt wird. Eine Wohnstadt entwickelt sich aber erst, als Pergamon Bestandteil eines Netzwerkes aus Burgen im Kaiserreich von Nikaia wird. Die Grabungen, die in den Jahren 1973–1980 vom Deutschen Archäologischen Institut durchgeführt wurden, haben ergeben, dass sich die Besiedelung ab der 2. Hälfte des 13. bis in das frühe 14. Jh. zunehmend verdichtete und dass trotz zweier Erdbeben in den Jahren 1255 und 1296 die Häuser jeweils sofort wieder aufgebaut wurden. Türkische Überfälle bewirken um 1316 das Ende der Besiedelung[1]. Aus dieser spätbyzantinischen Wohnstadt stammt die Keramik, die von J.-M. SPIESER innerhalb der Reihe *Pergamenische Forschungen* vorgelegt wird.

Die gesamte, hier vorgestellte Keramik ist unstratifiziert, da sie überwiegend aus Auffüllungen stammt, wo sie mit antikem Material vermischt war. Deswegen kann sie nicht den durch die Grabungen gewonnenen Bauphasen zugeordnet werden[2]. Zudem ist ihr Erhaltungszustand stark fragmentiert, nur 3,6 Prozent der Funde waren so erhalten, dass Gefäßformen erschlossen werden konnten. Da weder eine stratigraphische und chronologische Auswertung, noch eine für Keramik konventionelle Beschreibung der Gefäßformen möglich war, basiert die Methodik des Buches in erster Linie auf archäometrischen und technischen Aspekten. Es wurden ca. 600 Fragmente Feinkeramik ausgewählt, die unter den Gesichtspunkten *Ton, Herstellung, Bearbeitung der Oberflächen und Technik des Dekors, Dekoration und Motive, Formen* und schließlich der Synthese all dieser Aspekte im letzten Kapitel *Gruppen* Aussagen zu Herkunft und Werkstätten erlaubten.

Mit den Tonanalysen wurde im ersten Kapitel der Schwerpunkt gesetzt. Diese ergaben, dass ca. 80 Prozent aller Funde in Pergamon selbst hergestellt wurden. Funde von Fehlbränden in pergamenischem Ton und das Vorhandensein von Brennfüßchen konnten dies bestätigen, womit bereits ein für die spätbyzantinische Keramikproduktion von Pergamon schönes Ergebnis erreicht wurde. Den restlichen 20 Prozent konnten vier weitere Tone zugeordnet werden, deren Zusammensetzungen auf Importe aus der nahen oder auch

[1] Zur Geschichte und Besiedlung von Pergamon in byzantinischer Zeit s. jeweils die ausführlichen Zusammenfassungen in den Publikationen der Grabungsbefunde: K. RHEIDT, Die Stadtgrabung. Teil 2: Die byzantinische Wohnstadt (*Altertümer von Pergamon* XV 2). Berlin–New York 1991, 246ff. und soeben erschienen: M. KLINKOTT, Die Stadtmauern. Teil 1: Die byzantinischen Befestigungsanlagen von Pergamon mit ihrer Wehr- und Baugeschichte (*Altertümer von Pergamon* XVI 1). Berlin–New York 2001, 84ff. und 93ff.

[2] An dieser Stelle sei angemerkt, dass laut K. RHEIDT, Wohnhäuser des 11.–14. Jhs. in Pergamon, *DOP* 44 (1990) 199 anhand der Keramikfunde teilweise die Nutzung der Räume zu erschließen sei.

entfernteren Umgebung hinweisen. Die einzelnen Tongattungen bildeten die Grundlage, auf der durch Zuweisung der oben genannten Aspekte homogene Gruppen, d.h. zu einer geographisch oder zeitlich eingegrenzten Produktion gehörende Scherben, erstellt werden konnten. Hervorzuheben ist hier die Gruppe in der *Fine-Sgraffito*-Technik, deren Ton und Dekor so einheitlich und charakteristisch sind, dass sie als Produkt einer Werkstatt definiert werden kann. Vielleicht können durch Publikationen von anderen Orten in Kleinasien ihre Gefäßformen und Herkunft bald näher bestimmt werden. Es wurden auch einige Exemplare der sog., von A. H. S. MEGAW als Ware eines einzigen Produktionsortes definierten *Zeuxippos-Ware*[3] gefunden. Man ist sich in der Forschung nun einig, dass es sich bei Keramik mit diesem Dekor um einen allgemein beliebten Dekorationsstil handelt, der an mehreren Orten Anwendung fand[4]. Jedoch hat sich ausgehend von dieser „echten" *Zeuxippus-Ware* eine von ihr abhängige Terminologie für Keramik mit diesem Dekor als *Derivate* und *Imitationen* dieser entwickelt, auf die auch SPIESER zurückgreift. Indem er pergamenische Exemplare als *Imitationen der Zeuxippos-Ware* bezeichnet, wird dadurch diese Abhängigkeit wieder impliziert.

Dieses Werk, das laut Autor keinen Handbuchcharakter erlangen sollte, lässt sich als ein wichtiger Baustein in der byzantinischen Keramikforschung, deren Fundament durch die Arbeiten von D. TALBOT RICE[5] und CH. MORGAN[6] geschaffen wurde, betrachten. SPIESER weist einerseits auf Desiderate in der Forschung, die von obigen Werken ausgegangen ist, hin, vor allem aber macht er durch seine Methodik anschaulich, dass die Analyse des Tones die Ausgangsposition für die Fragestellung nach Importen und lokaler Produktion und schließlich nach der Identifizierung von Werkstätten ist. Auch wenn Gefäßprofile notwendig gewesen wären, um das Formenrepertoire zu erarbeiten, das ja letztlich eine Werkstatt definiert, so ist aus dieser Arbeit hervorgegangen, dass jede kleine Annäherung wichtige Ergebnisse hervorbringt. Der Nachteil, nicht mit stratifiziertem Material arbeiten zu können, kann durch genaue Kenntnis des Materials aufgewertet werden.

Susanne Lochner

[3] A. H. S. MEGAW, Zeuxippos-ware. *ABSA* 63 (1978) 67–88.

[4] G. SANDERS, Excavations at Sparta: the Roman Stoa, 1988–91. Preliminary Report, Part 1,c: Medieval Pottery. *ABSA* 88 (1993) 257.

[5] D. TALBOT RICE, Byzantine Glazed Pottery. Oxford 1930.

[6] Ch. MORGAN, The Byzantine Pottery (*Corinth* XI). Princeton 1942.

CORPUS FONTIUM HISTORIAE BYZANTINAE

Stand der Publikationen

(August 2002)

Erschienen:

1: Constantinus Porphyrogenitus, De administrando imperio, edd. Gy. Moravcsik-R. J. H. Jenkins. Washington, Dumbarton Oaks [2]1967 (*DOT* 1).

2: Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque, ed. R. Keydell. Berlin, de Gruyter 1967 (*Series Berolinensis*).

2A: Agathias, The Histories, transl. by J. D. Frendo. Berlin, de Gruyter 1975 (*Series Berolinensis*).

3: Nicetae Choniatae Orationes et epistulae, ed. J. A. van Dieten. Berlin, de Gruyter 1972 (*Series Berolinensis*).

4: Ioannis Caminiatae De expugnatione Thessalonicae, ed. Gertrud Böhlig. Berlin, de Gruyter 1973 (*Series Berolinensis*).

5: Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, ed. I. Thurn. Berlin, de Gruyter 1973 (*Series Berolinensis*).

6: Nicolai I Constantinopolitani Patriarchae epistolae, edd. R. J. H. Jenkins – L. G. Westerink. Washington, Dumbarton Oaks 1973 (*DOT* 2).

7: Athanasii I Patriarchae Constantinopolitani epistulae CXV, ed., anglice vertit et commentario instruxit Alice-Mary Maffry Talbot. Washington, Dumbarton Oaks 1975 (*Series Washingtonensis - DOT* 3).

8: Manuelis II Palaeologi epistulae, ed., anglice vertit et adnotavit G. T. Dennis. Washington, Dumbarton Oaks 1977 (*Series Washingtonensis – DOT* 4).

9: Nicephori Bryennii historiarum libri quattuor, ed. P. Gautier. Bruxelles, Byzantion 1975 (*Series Bruxellensis*).

10: Ignoti auctoris Chronica Toccorum Cephalleniensium, recensuit et italice vertit J. Schirò. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1975 (*Series Italica*).

11/1–2: Nicetae Choniatae Historia, ed. J. A. van Dieten. Berlin, de Gruyter 1975 (*Series Berolinensis*).

12/1–3: Chronica Byzantina Breviora, ed. P. Schreiner. 1. Einleitung und Text. 2. Historischer Kommentar. 3. Teilübersetzung, Indices. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1975. 1977. 1979 (*Series Vindobonensis*).

13: Nikephoros Patriarch of Constantinople, Short History. Text, translation, and commentary by C. Mango. Washington, Dumbarton Oaks 1990 (*Series Washingtonensis – DOT* 10).

14: Iosephi Genesii regum libri quattuor, recc. Anni Lesmueller-Werner et. I. Thurn. Berlin, de Gruyter 1978 (*Series Berolinensis*).

15: Synodicon Vetus, ediderunt, anglice verterunt et adnotaverunt J. Duffy – J. Parker. Washington, Dumbarton Oaks 1979 (*Series Washingtonensis – DOT* 5).

16/1–2: Theophylacti Achridensis orationes, tractatus, carmina; epistulae. Recensuit, gallice vertit, notis indicibusque instruxit P. Gautier. Thessalonike, Association de recherches byzantines 1980. 1986 (*Series Thessalonicensis*).

17 : Mauricii Strategicon. Edidit et introductione instuxit G. T. Dennis. Germanice vertit E. Gamillscheg. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1981 (*Series Vindobonensis*).

19/1–3: Registrum Patriarchatus Constantinopolitani. I, edd. H. Hunger – O. Kresten; II, edd. H. Hunger – O. Kresten – E. Kislinger – C. Cupane, Indices digesserunt C. Cupane – E. Schiffer; III, edd. J. Koder – M. Hinterberger – O. Kresten. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1981. 1995. 2001 (*Series Vindobonensis*).

20: Nicolai I Constantinopolitani Patriarchae opuscula diversa, ed. L. G. Westerink. Washington, Dumbarton Oaks 1981 (*Series Washingtonensis – DOT* 6).

21: Gregorii Acindyni epistulae, ed., anglice vertit et adnotavit Angela Constantinides Hero. Washington, Dumbarton Oaks 1983 (*Series Washingtonensis – DOT* 7).

22: Critobuli Imbriotae Historiae, recensuit D. R. Reinsch. Berlin, de Gruyter 1983 (*Series Berolinensis*).

23: Leonis Synadorum metropolitae et syncelli epistolae, recognovit, anglice vertit et commentario instruxit Martha Pollard Vinson. Washington, Dumbarton Oaks 1985 (*Series Washingtonensis – DOT* 8).

24/1–5: Georgii Pachymeris relationes historicas edidit, introductione notisque instruxit A. Failler, gallice vertit V. Laurent [3–5: ed., gallice vertit notisque instruxit A. Failler]. 1: L. I–III ; 2: L. IV–VI; 3: L. VII–IX; 4: L. X–XIII; 5: Index. Paris, Les Belles Lettres 1984 [1–2]; Paris, Institut français d'études byzantines 1999 [3–4]. 2000 [5] (*Series Parisiensis*).

25: Three Byzantine Military Treatises. Text, translation and notes by G. T. Dennis. Washington, Dumbarton Oaks 1985 (*Series Washingtonensis – DOT* 9).

26: Manuel II Palaeologus, Funeral Oration on his Brother Theodore. Intr., text, transl. and notes by J. Chrysostomides. Thessalonike, Association for Byzantine Research 1985 (*Series Thessalonicensis*).

27: Ephraem Aenii Historia Chronica. Recensuit O. Lampsides. Athen, Academia Atheniensis 1990 (*Series Atheniensis*).

28: Constantini Porphyrogeniti tres tractatus de expeditionibus militaribus imperatoris. Introductione instruxit, edidit, anglice vertit et adnotavit I. F. Haldon. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1990 (*Series Vindobonensis*).

29: Georgii Sphrantzae Chronicon. Edidit R. Maisano. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1990 (*Series Italica*).

30: Michaelis Pselli Historia Syntomos. Recensuit, anglice vertit et commentario instruxit W. J. Aerts. Berlin, de Gruyter 1990 (*Series Berolinensis*).

31/1–2: Theodori Studitae epistulae. Recensuit Georgios Fatouros. Pars 1.2. Berlin, de Gruyter 1992 (*Series Berolinensis*).

32: Eustathii Thessalonicensis opera minora rec. P. Wirth. Berlin, de Gruyter 2000 (*Series Berolinensis*).

33: Leonis Sapientis Librum Praefecti edidit germaniceque vertit et intoductione instruxit J. Koder. Wien, Verlag der Österreichi-

schen Akademie der Wissenschaften 1991 (*Series Vindobonensis*).

34: Ioannis Mauropodis Euchaitorum Metropolitae epistulae. Edidit, anglice vertit et adnotavit A. KARPOZILOS. Thessalonike, Association for Byz. Research 1990 (*Series Thessalonicensis*).

35: Ioannis Malalae Chronographia, rec. I. THURN. Berlin, de Gruyter 2000 (*Series Berolinensis*).

36/1–2: Constantini Manassis Breviarium Chronicum, rec. O. LAMPSIDIS. Pars prior praefationem et textum continens. Pars altera indices continens. Athen, Academia Atheniensis 1996 (*Series Atheniensis*).

37: Anonymi Professoris epistulae, ed. A. MARKOPOULOS. Berlin, de Gruyter 2000 (*Series Berolinensis*).

38: Demetrii Chomateni ponemata diaphora, ed. G. PRINZING. Berlin, de Gruyter 2002 (*Series Berolinensis*).

39: Ignatii diaconi epistolae, ed. C. MANGO – St. EFTHYMIADIS. Washington, Dumbarton Oaks 1997 (*Series Washingtonensis*).

40/1–2: Annae Comnenae Alexias, rec. D. R. REINSCH – A. KAMBYLIS. 1: Prolegomena et textus. 2: Indices digesserunt Foteini KOLOVOU et D. R. REINSCH. Berlin, de Gruyter 2001 (*Series Berolinensis*).

41: Michaelis Choniatae epistulae, rec. Foteini KOLOVOU. Berlin, de Gruyter 2001 (*Series Berolinensis*).

In Vorbereitung:

Chronicon Paschale, ed. O. MAZAL (*Series Vindobonensis*).
Dukas, ed. S. KOTZABASSI.
Eustathios von Thessalonike, Briefe, ed. F. KOLOVOU.
Georgios Kedrenos, ed. R. MAISANO – L. TARTAGLIA (*Series Italica*).
Ioannes Anagnostes, ed. J. TSARAS † (*Series Berolinensis*).
Ioannes Antiocheus.
Ioannes Apokaukos, ed. B. KATSAROS (*Series Thessalonicensis*).
Ioannes Kantakuzenos, ed. A. CARILE.

Ioannes Kinnamos, ed. P. WIRTH.
Ioannes Zonaras, ed. P. LEONE (*Series Italica*).
Kekaumenos, Strategikon, ed. Charlotte ROUECHÉ.
Laonikos Chalkokondyles, ed. H. WURM (*Series Vindobonensis*).
Leon Diakonos, ed. N. M. PANAGIOTAKIS (*Series Berolinensis*).
Leonis Tactica, ed. G. T. DENNIS.
Logothetes-Chronik A und B, ed. St. WAHLGREN (*Series Berolinensis*).
Manganeios Prodromos, ed. E. et M. JEFFREYS.
Michael Attaleiates, ed. E. TSOLAKIS (*Series Atheniensis*).
Michael Glykas, ed. Soultana MAUROMATI-KATSOUYIANNOPOULOU (*Series Thessalonicensis*).
Michael Psellos, Chronographia, ed. D. R. REINSCH.
Nikephoros Gregoras, ed. J. A. VAN DIETEN (*Series Berolinensis*).
Nikephoros Kallistos Xanthopulos, ed. F. WINKELMANN.
Ps.-Symeon Logothetes, ed. A. MARKOPOULOS (*Series Berolinensis*).
Scriptor incertus de Leone Armenio, ed. A. MARKOPOULOS (*Series Berolinensis*).
Stephanos Byzantios, ed. M. BILLERBECK (*Series Berolinensis*).
Terrae Sanctae descriptiones graecae, ed. A. KÜLZER (*Series Vindobonensis*).
Theodoros Meochites, Basilikoi Logoi, ed. I. ŠEVČENKO (*Series Vindobonensis*).
Theodoros Skutariotes, ed. A. HOHLWEG (*Series Berolinensis*).
Theophanes Continuatus V (Vita Basilii), ed. I. ŠEVČENKO (*Series Berolinensis*).

VERZEICHNIS DER MITARBEITER DIESES BANDES

Dr. M. Altripp, Ernst Moritz Arndt-Universität, Victor-Schultze-Institut, Rubenowplatz 2–3, D-17487 Greifswald. – Dr. D. Brodka, Instytut Filologii Klasycznej UJ, Al. A. Mickiewicza 9/11, PL-31-120 Kraków. – Prof. Dr. K. Demoen, Universiteit Gent, Vakgroep Latijn en Grieks, Blandijnberg 2, B-9000 Gent. – Prof. Dr. P. van Deun, Instituut voor Vroegchristelijke en Byzantijnse Studies, Katholieke Universiteit Leuven, Blijde Inkomststraat 21, B-3000 Leuven. – Prof. Dr. H. Eideneier, Universität Hamburg, Institut für Griechische und Lateinische Philologie – Byzantinistik und Neugriechische Philologie, Von-Melle-Park 6, D-20146 Hamburg. – Prof. Dr. G. Galavaris, Akakion 40, Marousi, GR-151 25 Athen. – Dr. Ch. Gasparis, Ethnikon Idryma Ereunon, Institouto Vyzantinon Ereunon, Vas. Konstantinou 48, GR-11635 Athen. – Dr. M. Grünbart*. – Dr. F. Hild***. – Dr. M. Hinterberger**. – Prof. Dr. W. Hörandner*. – Mag. L. M. Hoffmann, Eduard-Frank-Str. 2, D-55122 Mainz. – Prof. W. Imnaišvili**. – Dr. N. Kalogeras, Poulcherias 16, GR-114 73 Athen. – Dr. Dimitra Karamboula, Othonos 21, GR-152 31 Athen-Chalandri. – Prof. Dr. J. Koder*. – Prof. Dr. O. Kresten*. – Doz. Dr. A. Külzer***. – Dr. O. Lampsidis, Zakynthou 54, GR-113 62 Athen. – Mag. Susanne Lochner*. – Dr. Caroline Macé, Centre d'Etudes sur Grégoire de Nazianze, Université catholique de Louvain – Institut orientaliste, Collège Erasme, place Blaise Pascal,1, B-1348 Louvain-la-Neuve. – Prof. Dr. O. Mazal, Brüßlgasse 36, A-1160 Wien. – G. R. Parpulov, Neophyt-Rilski-Str. 12, BG-4003 Plovdiv. – Prof. Dr. I. D. Polemis, Omirou 40, GR-145 62 Athen-Kifisia. – Prof. Stanley E. and Wendy J. Porter, McMaster Divinity College, Hamilton, Ontario L8S 4K1, Canada. – Dr. A. Rhoby*. – Dr. M. Roueché, 19 Bartholomew Villas, London NW5 2LJ, Großbritannien. – Dr. Elisabeth Schiffer**. – Dr. O. J. Schmitt, Rottmannsbodenstr. 90, CH-4102 Binningen. – Sonja Schönauer, M.A., Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Philologisches Seminar, Abteilung Byzantinistik, Am Hof 1e, D-53113 Bonn. – Prof. Dr. W. Seibt*. – Prof. Dr. Ihor Ševčenko, Department of the Classics, Harvard University, 204 Boylston Hall, Cambridge MA 02138, USA. – Dr. J. Signes Codoñer, Ronda de Segovia 13, 4H, E-28005 Madrid. – Dr. D. Ch. Stathakopoulos*. – Prof. Dr. Th. Steppan, Universität Innsbruck, Institut für Kunstgeschichte, Innrain 52, A-6020 Innsbruck. – Dr. W. Strobl, Ehrenbergstr. 34, I-39034 Toblach/BZ. – Dr. Ch. Theodoridis, Peges 9, 40 Ekklesies, GR-54636 Thessaloniki. – Dr. D. Theodoridis, Holzstraße 12, D-80469 München. – Dr. Nicolette S. Trahoulia, Valaoritou 13, Aghia Paraskeve, GR-153 41 Athen. – Prof. Dr. K.-H. Uthemann, Vrije Universiteit, Faculteit der Letteren, Postbus 7161, NL-1007MC Amsterdam. – Dr. R. Volk, Hohenwaldeckstr. 13, D-81541 München. – Dr. Alexandra Kyriaki Wassiliou**. – Dr. A. Zäh, Ascher Str. 45, D-63477 Maintal 1.

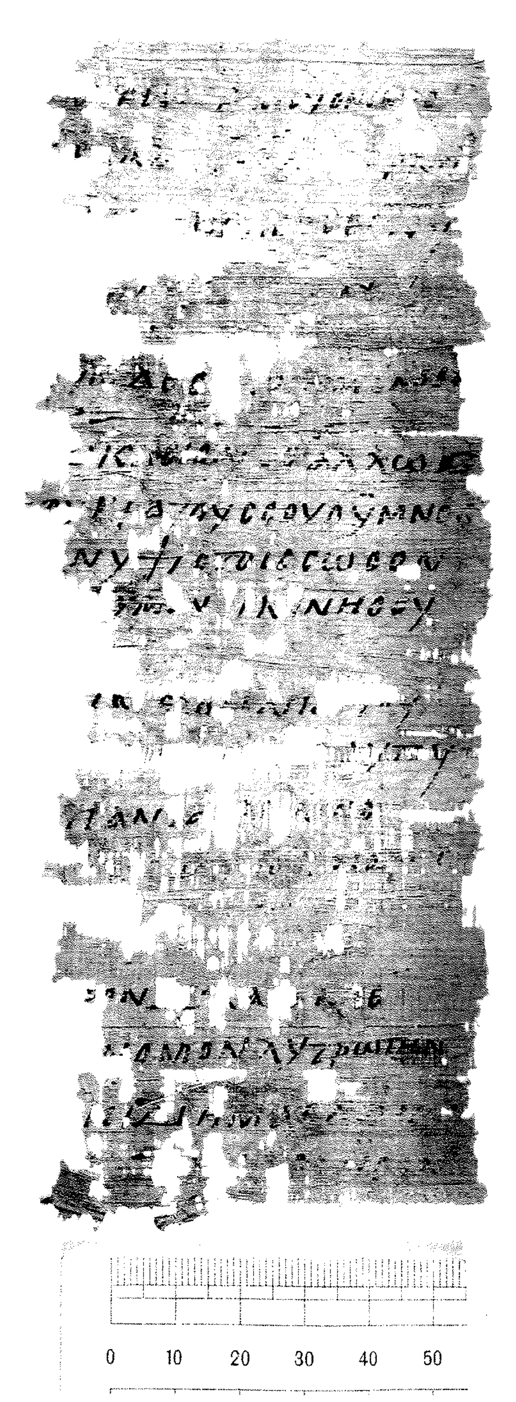
---

* Universität Wien, Institut für Byzantinistik und Neogräzistik, Postgasse 7, A-1010 Wien

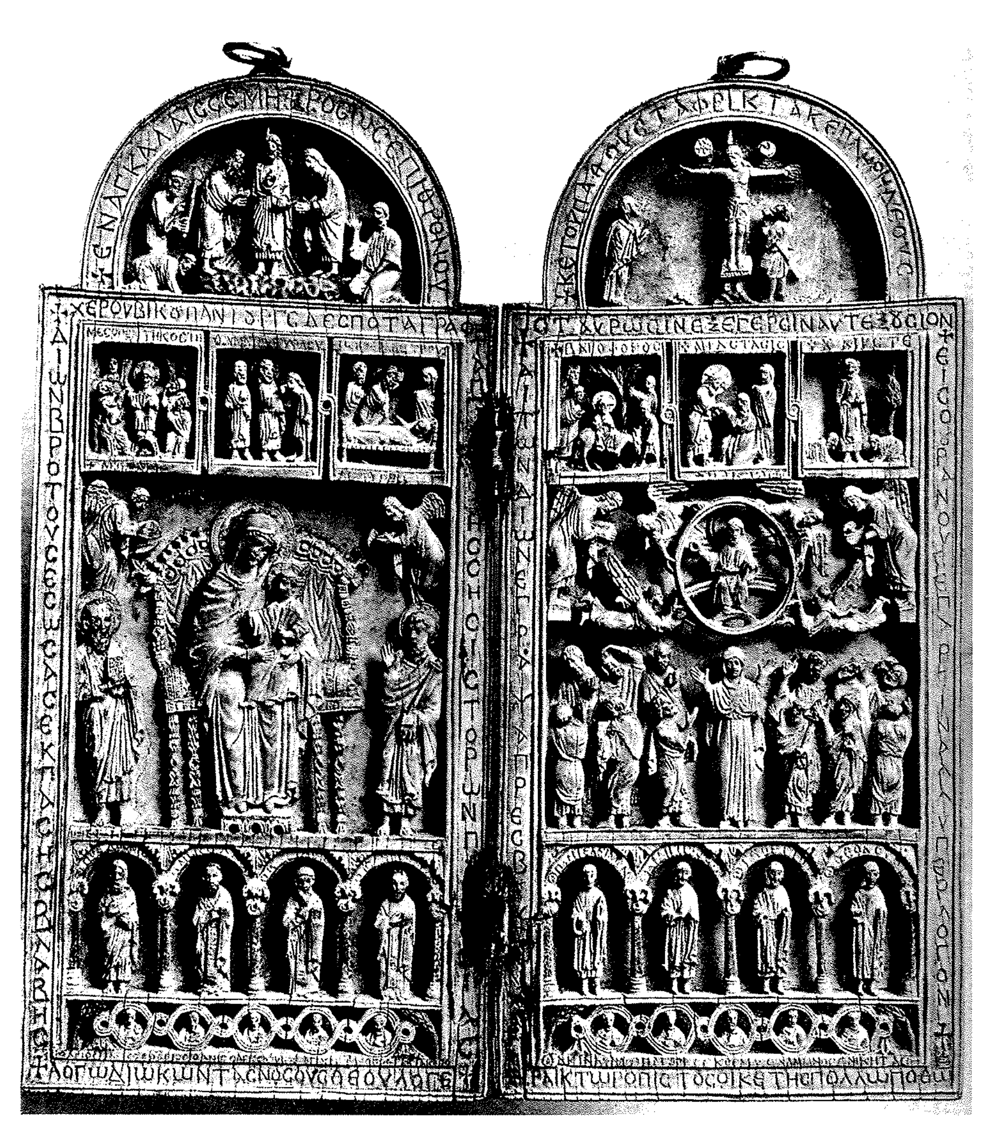
** Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für Byzantinistik, Postgasse 7, A-1010 Wien

*** Österreichische Akademie der Wissenschaften, Kommission für die TIB, Postgasse 7, A-1010 Wien

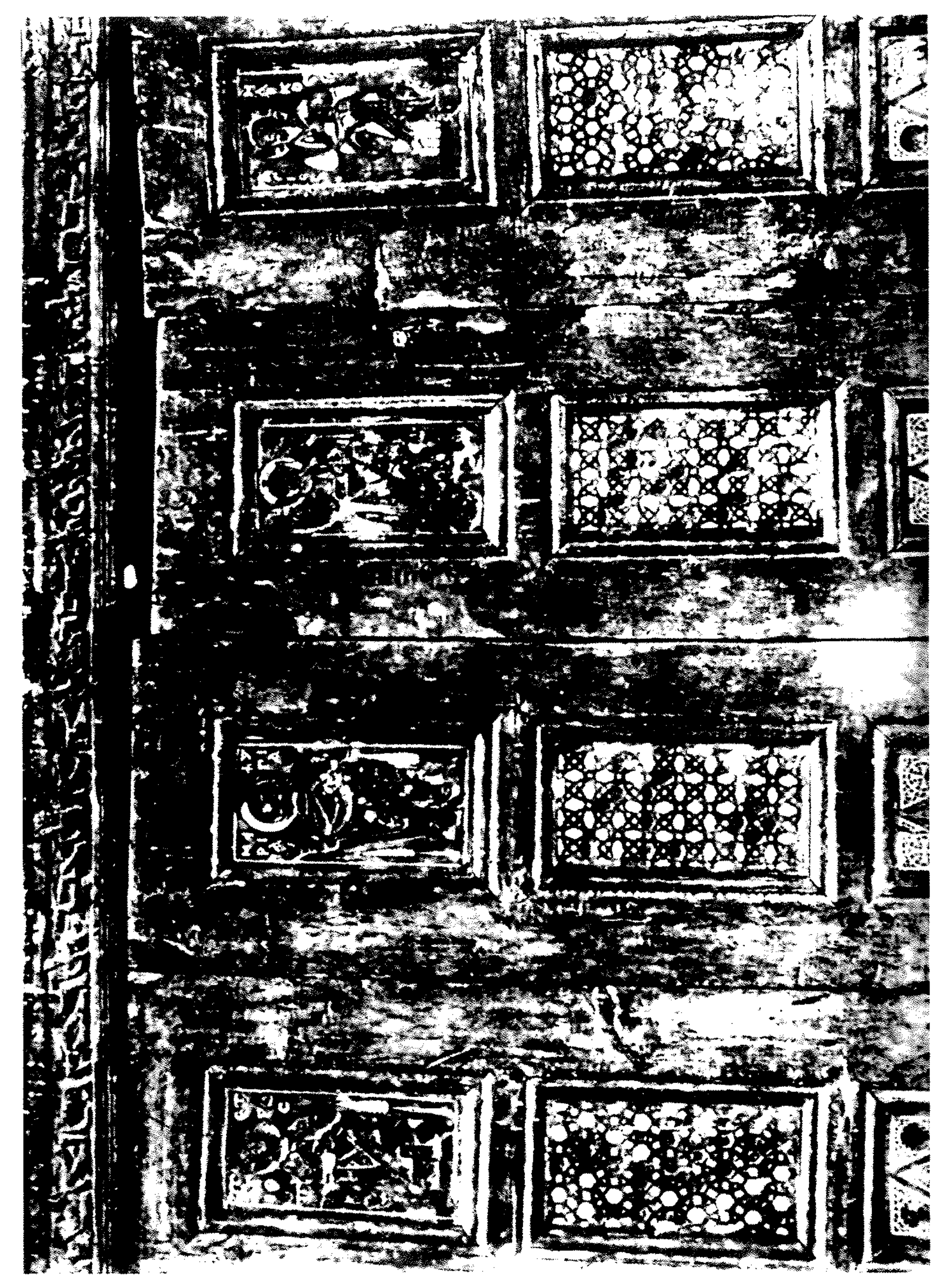
ABBILDUNGEN



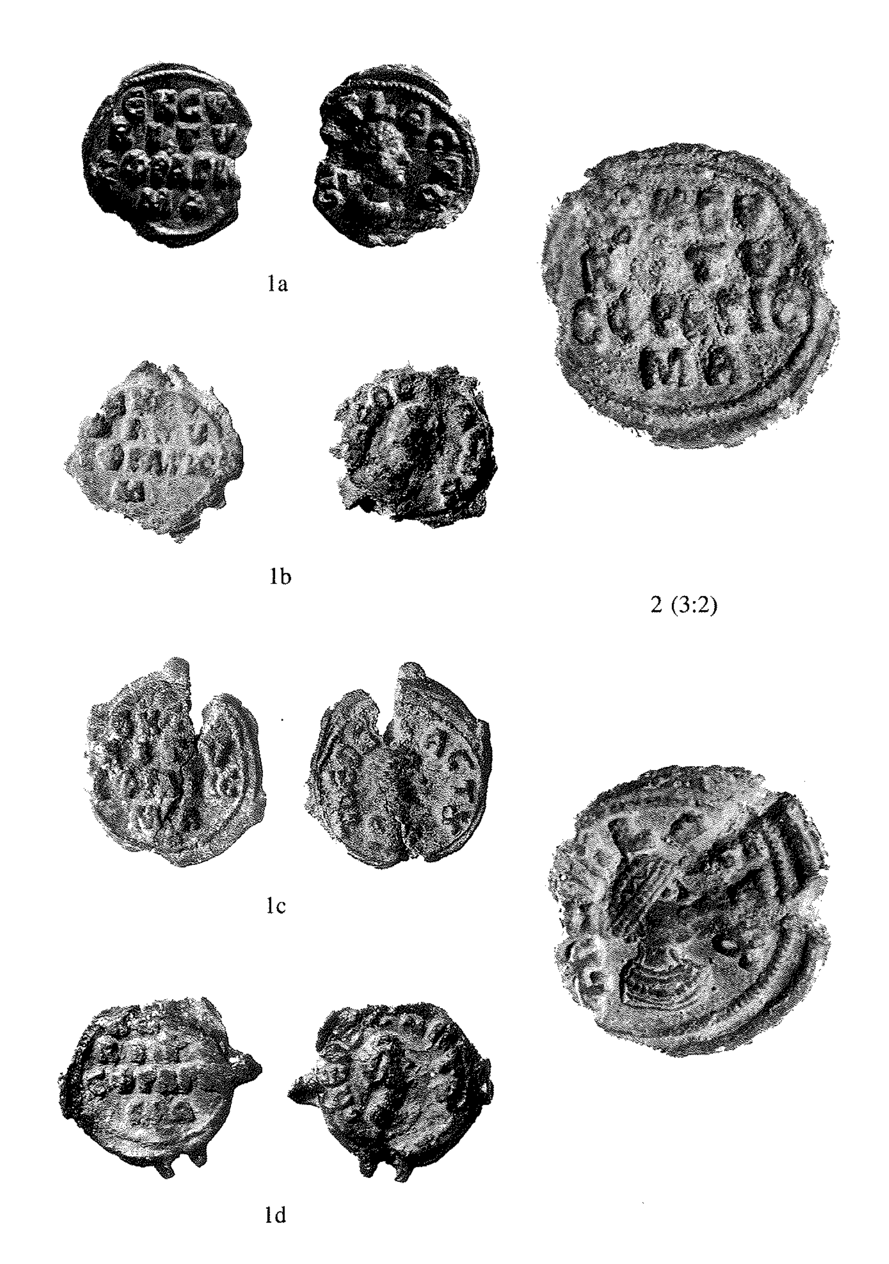
P. Vindob. G 26225



1. Chambéry. Domschatz. Elfenbeindiptychon (11.–12. Jh.?)



2. Dêr es Suriân, El 'Adra Kirche, Tür zum Chor, Oberer Teil (10. Jh.)

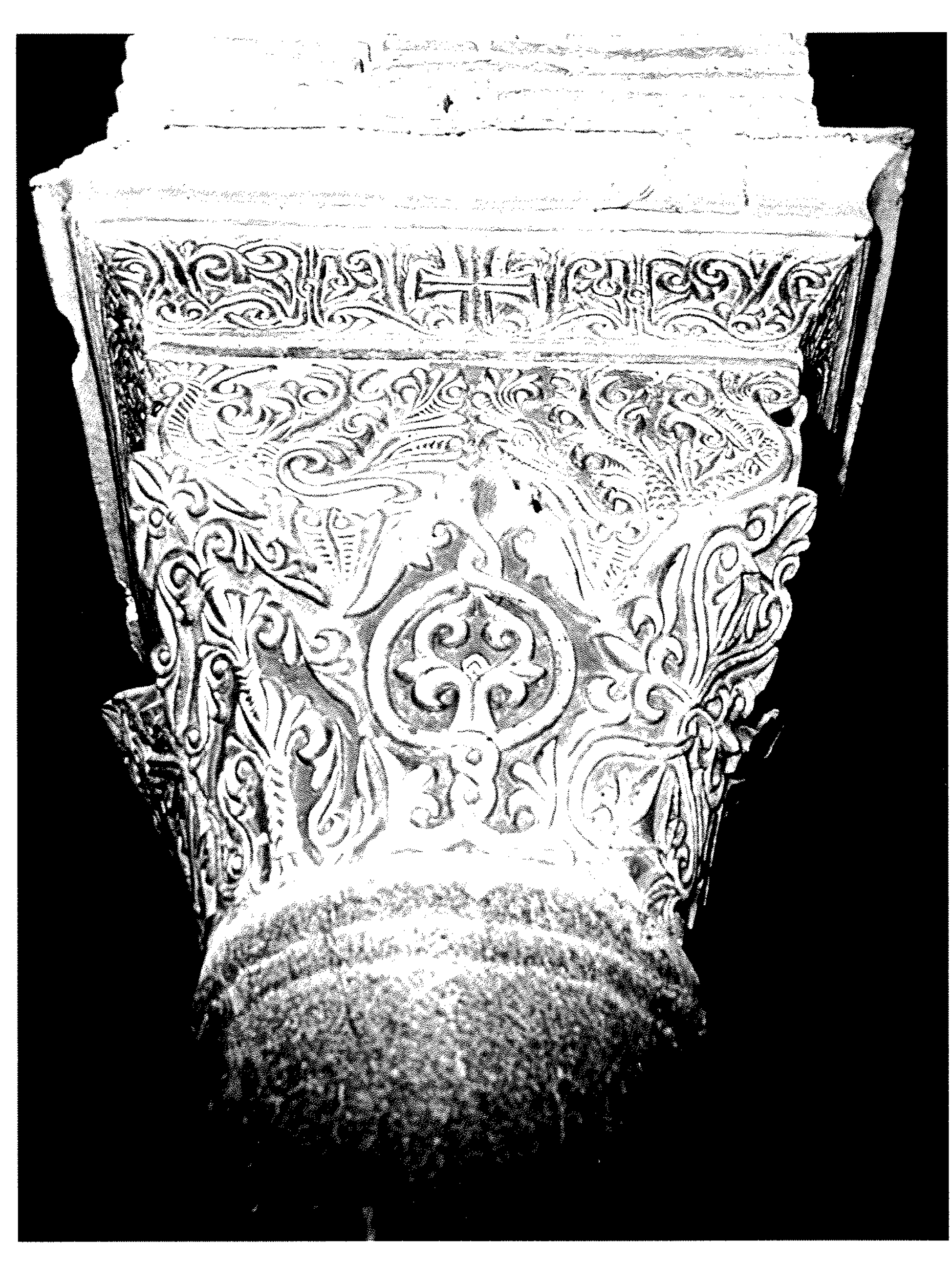


Siegel des Theophylaktos Exubitos

Typus 1: a) D. O. 55.1.3661; b) D. O. 58.106.3826; c) D. O., Shaw 216; d) D. O. 55.1.4447
Typus 2: D. O. 58.106.5510 (3:2 vergrößert)



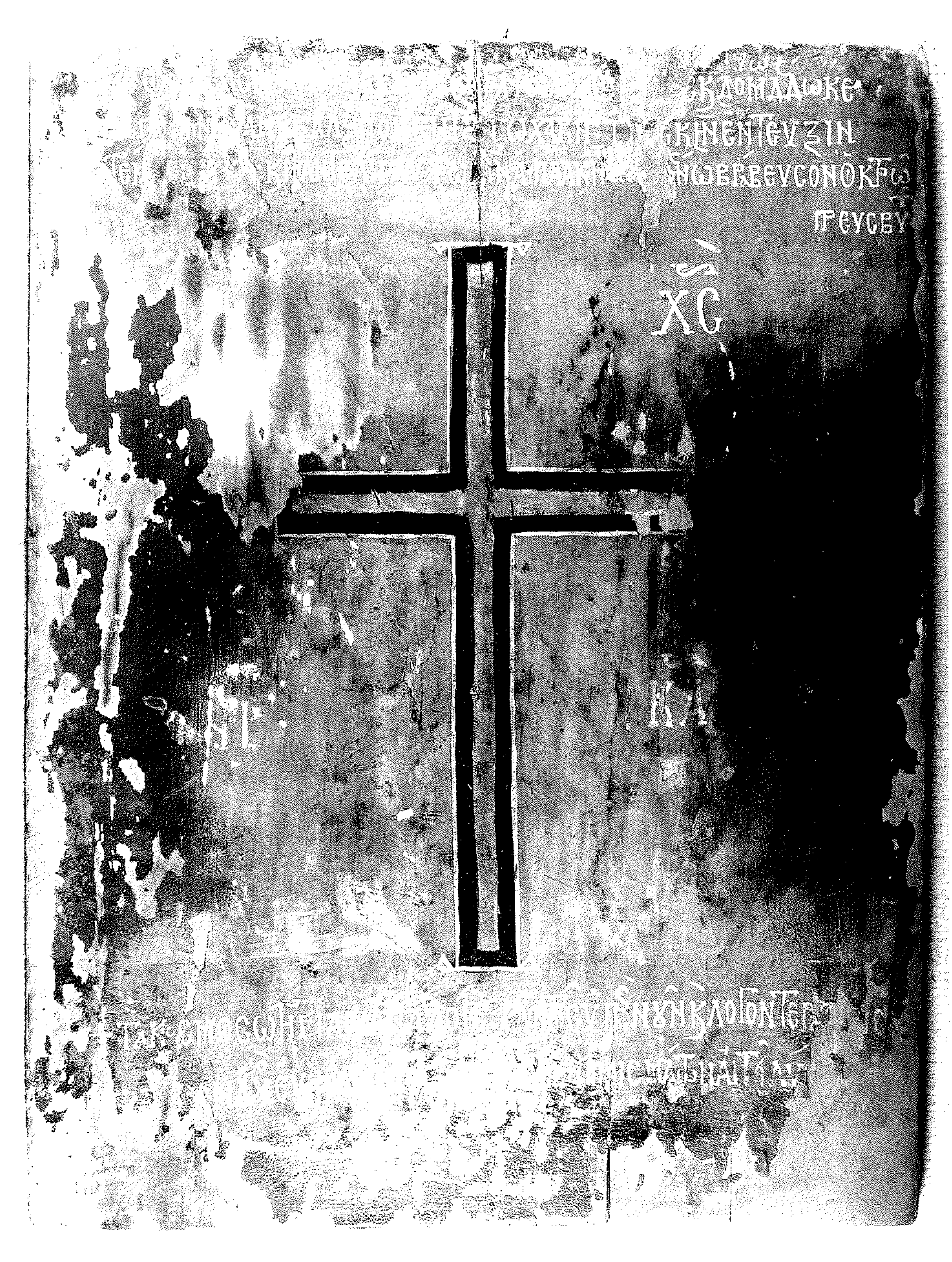
1. Blacherna bei Arta, Sturz (Spolie) über dem Eingang an der westlichen Partie der Südwand



2. Kapitell der südöstlichen Säule in der Panagia-Kirche des Klosters Hosios Lukas



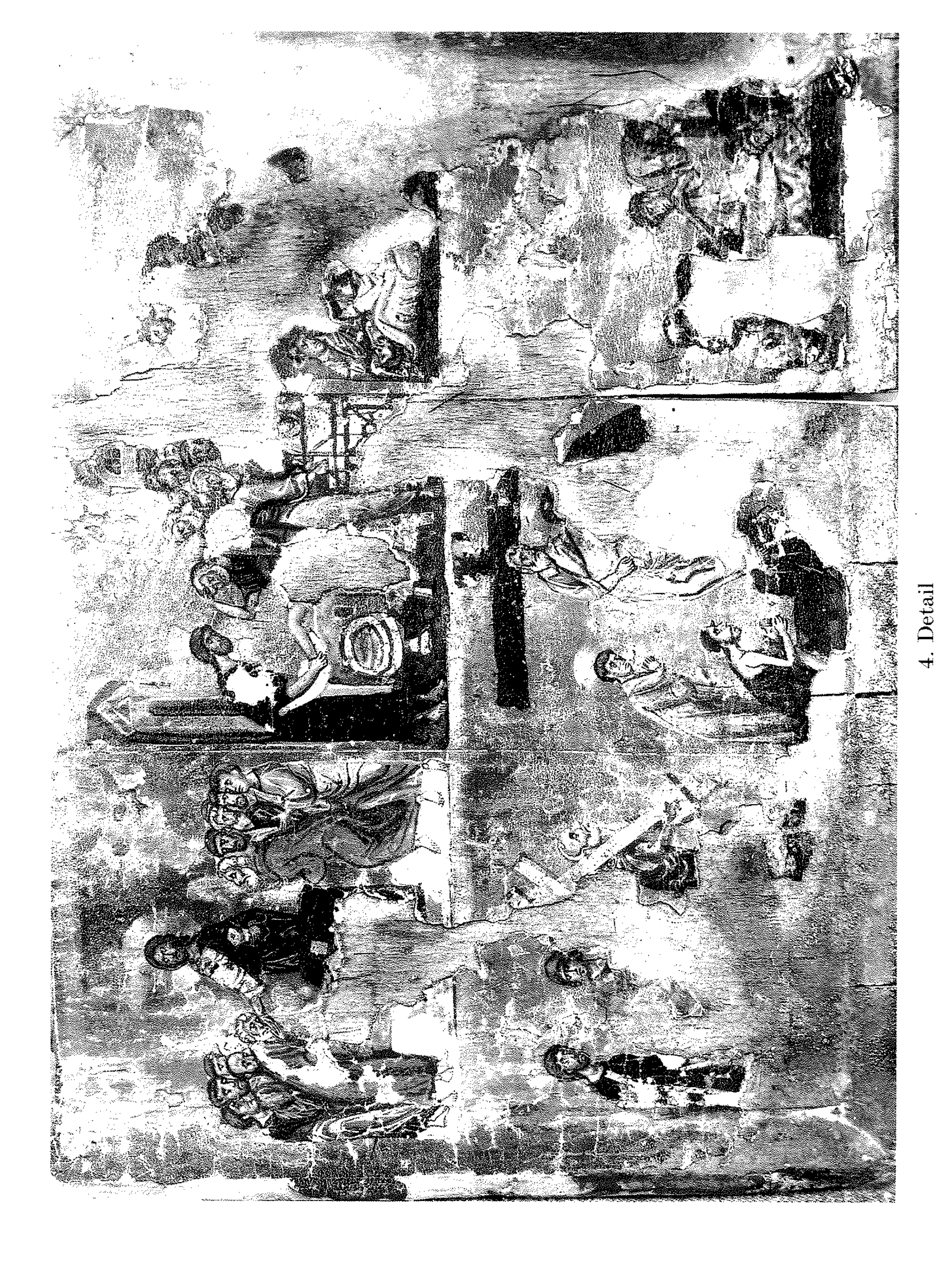
1.–4. Icon of Virgin types and scenes of the miracles and passion of Christ, late eleventh / early twelfth century, Mount Sinai, monastery of St. Catherine



2. Back of panel

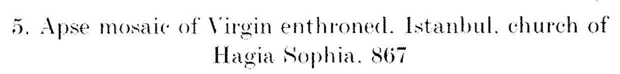


3. Detail



4. Detail





5. Apse mosaic of Virgin enthroned. Istanbul, church of Hagia Sophia. 867



6. Marble relief of the Virgin Orans, late twelfth century, Staatliche Museen zu Berlin, Museum für spätantike und byzantinische Kunst



7. Icon of the Virgin, eighth century, Rome, monastery of Santa Maria de Tempulo

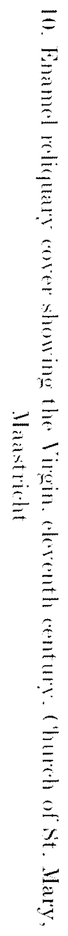


8. Frontispiece showing Icon of the Hodegetria, Hamilton Psalter, thirteenth century, Staatliche Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett, Codex 78 A 9, fol. 139v

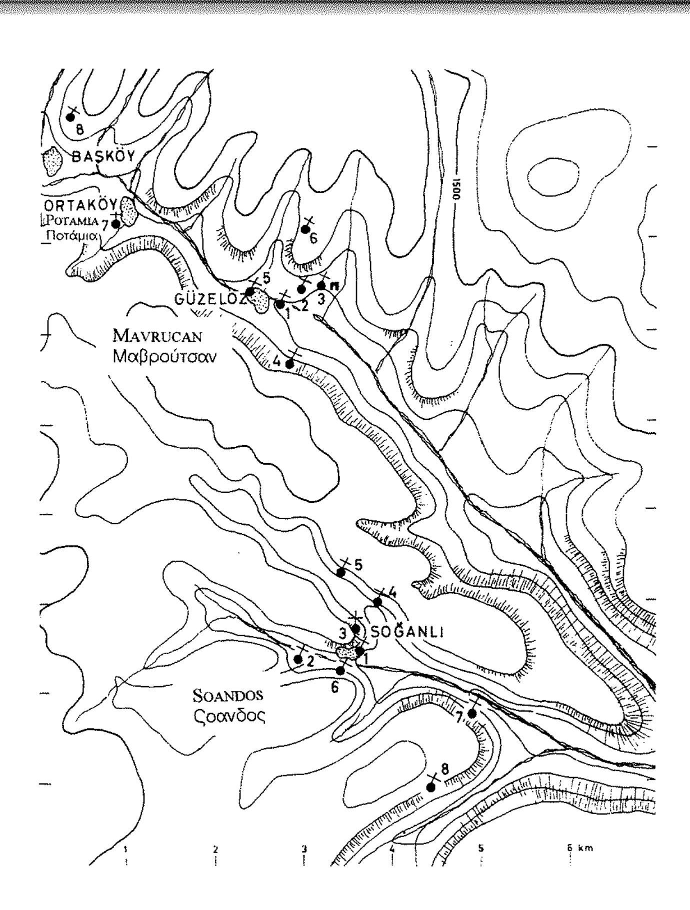


9. Wall painting of procession with Hodegetria icon, fourteenth century, Markov monastery, Yugoslavia

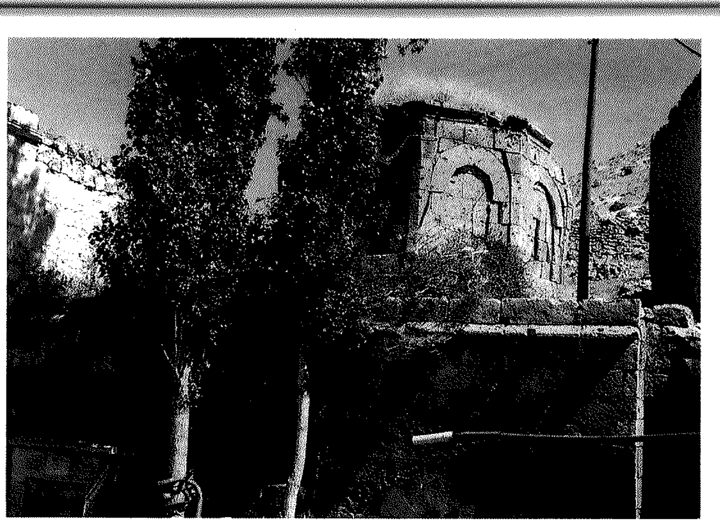




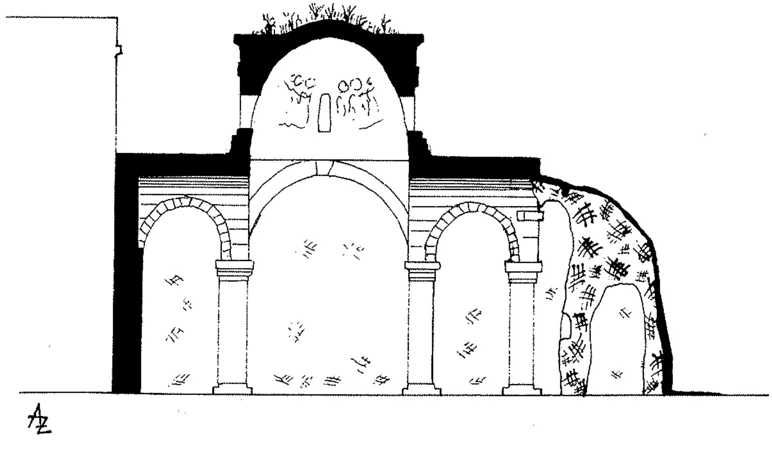
10. Enamel reliquary cover showing the Virgin, eleventh century. Church of St. Mary, Maastricht



1. Übersichtskarte Mavrucan und Umgebung (nach: TIB 2, Abb. 20)



2. Mavrucan (Güzelöz), 'Eustachios Kirche', Südfassade

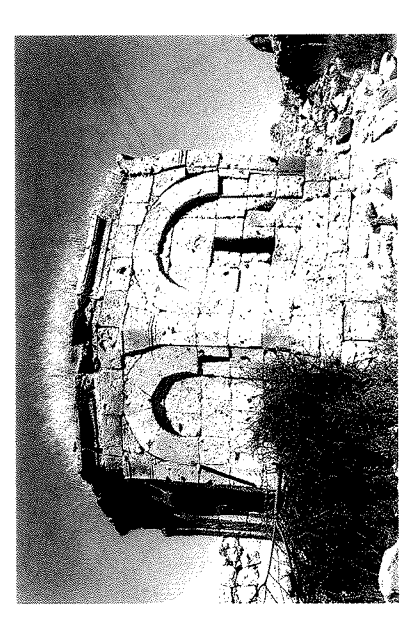
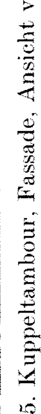


3. Längsschnitt




6. Innenraum, Blick nach Osten

4. Grundriß

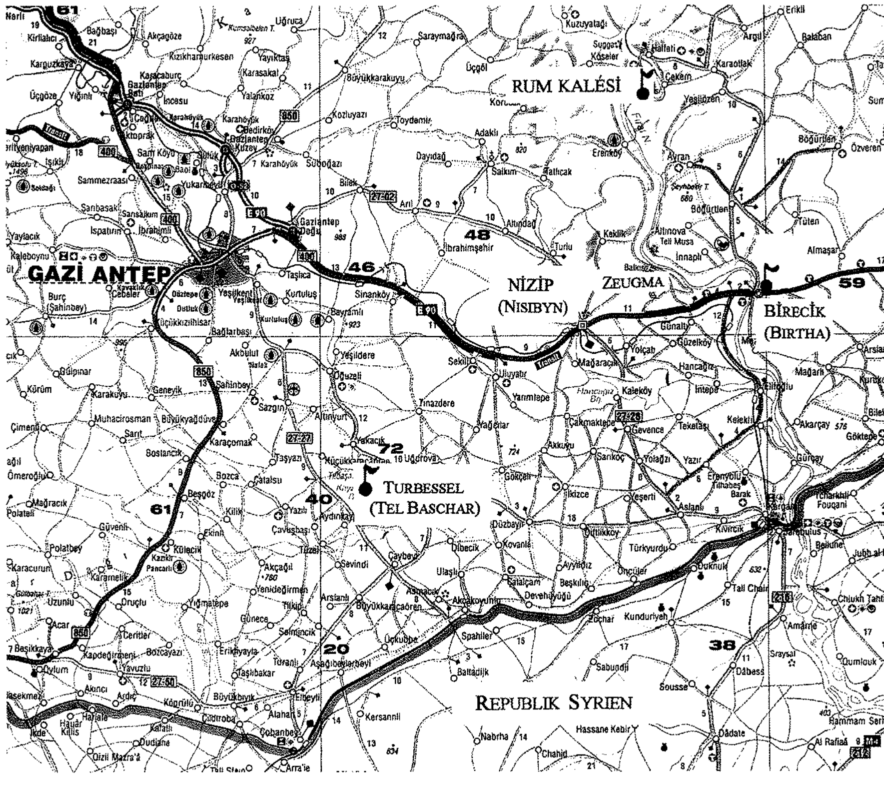
5. Kuppeltambour, Fassade, Ansicht von SO



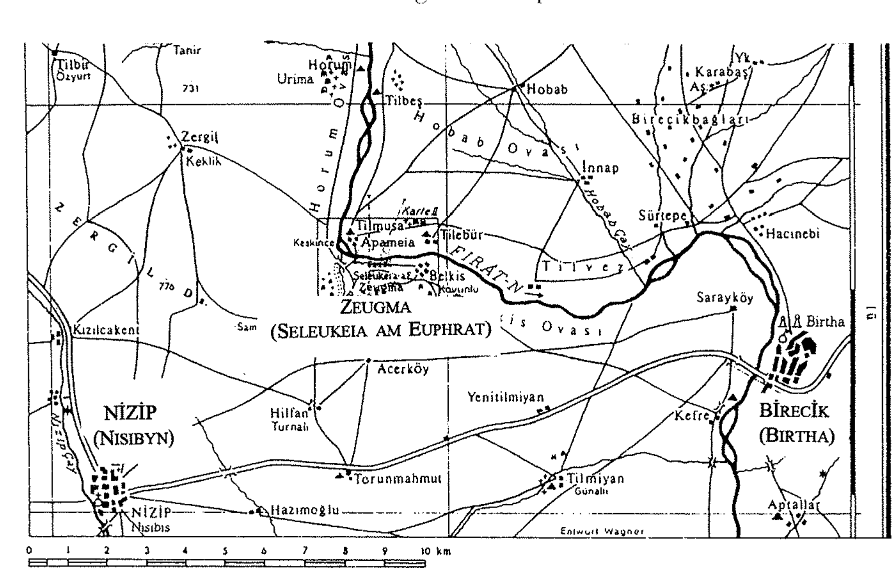
7. Kuppeltambour, Rest der Freskenausmalung zwischen Ost- und Nordfenster



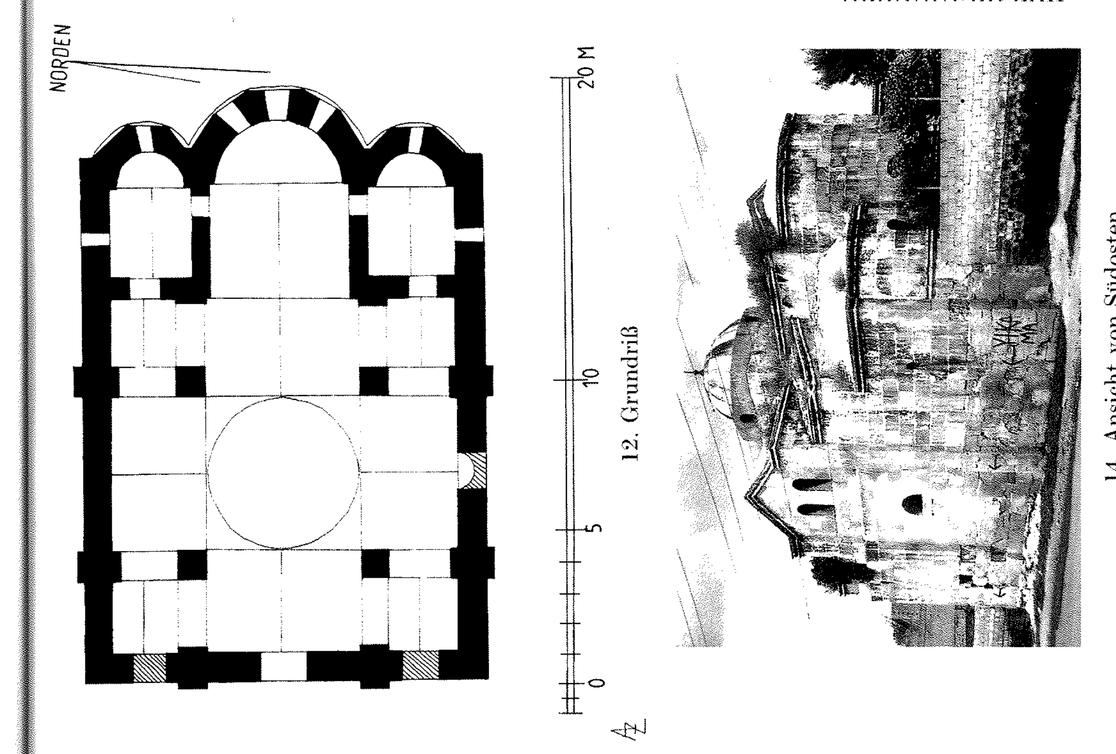
8. Innenraum, Blick nach Westen



9. Lage von Nizip



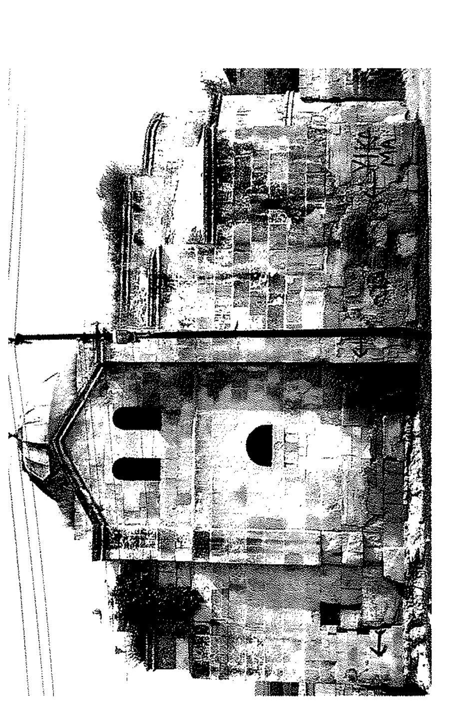
10. Situationskarte Nizip / Zeugma



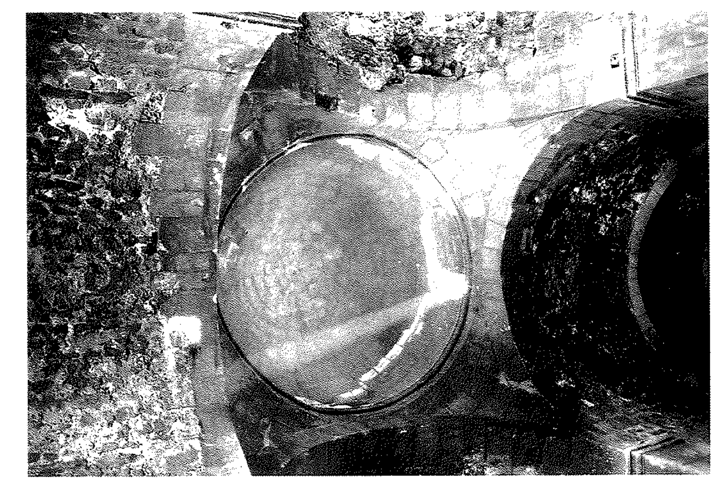
12. Grundriß

14. Ansicht von Südosten

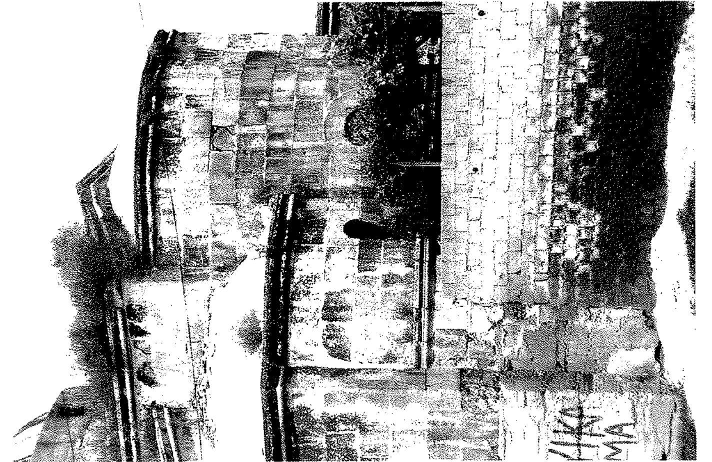
11. Nizip. Kreuzkuppelkirche, Westfassade



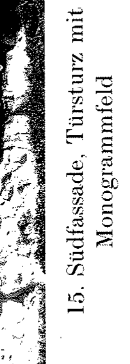
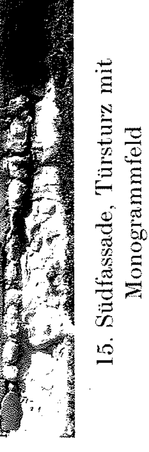
13. Südfassade



17. Blick in die Kuppel nach Westen



16. Apsisfassade von Südosten (Detail)

15. Südfassade, Türsturz mit Monogrammfeld

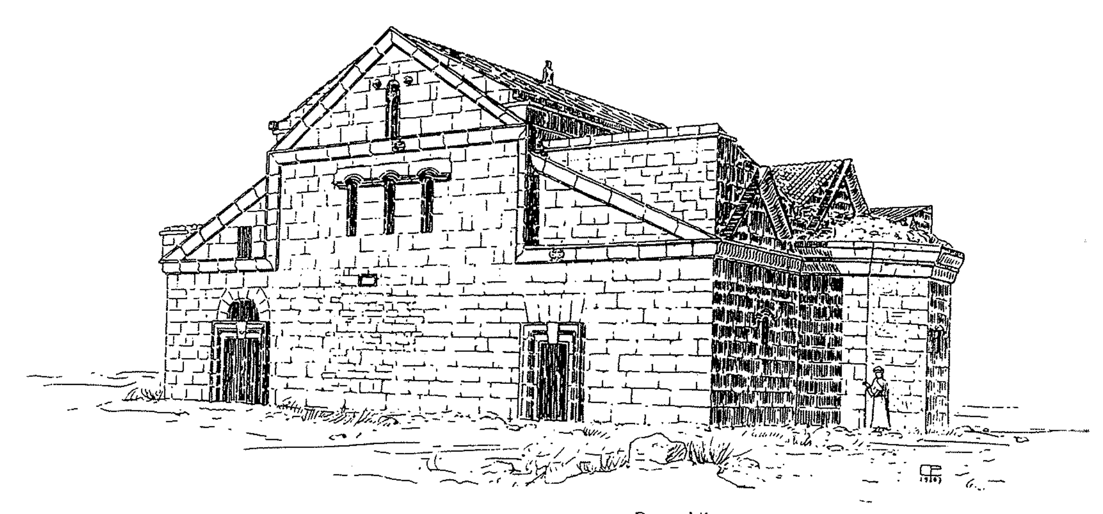
ALEXANDER ZÄH



18. Innenraum. Blick nach Osten



19. Medaillon mit Heiligenfigur (nach Sinclair, IV)



Perspektive

SALAḪ, DÊR MAR JAKÛB

20. Spätantike Dachtranseptkirche Dêr Mar Jakûb, Salah (Mesopotamien)

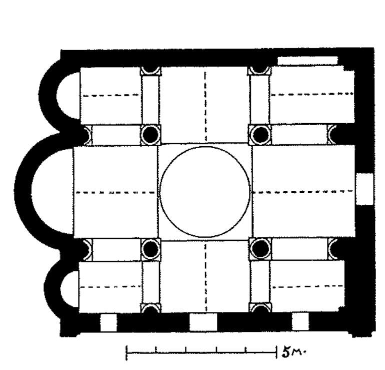


FIG. 160. — PLAN DE L'ÉGLISE SANT'ANDREA, A TRANI.

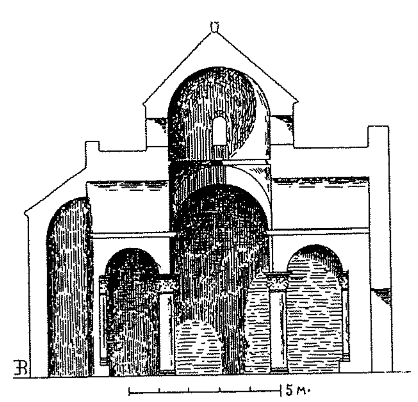


FIG. 161. — COUPOLE DE L'ÉGLISE SANT'ANDREA, A TRANI.

21. Kreuzkuppelkirche San Andrea, Trani (Apulien, Italien)

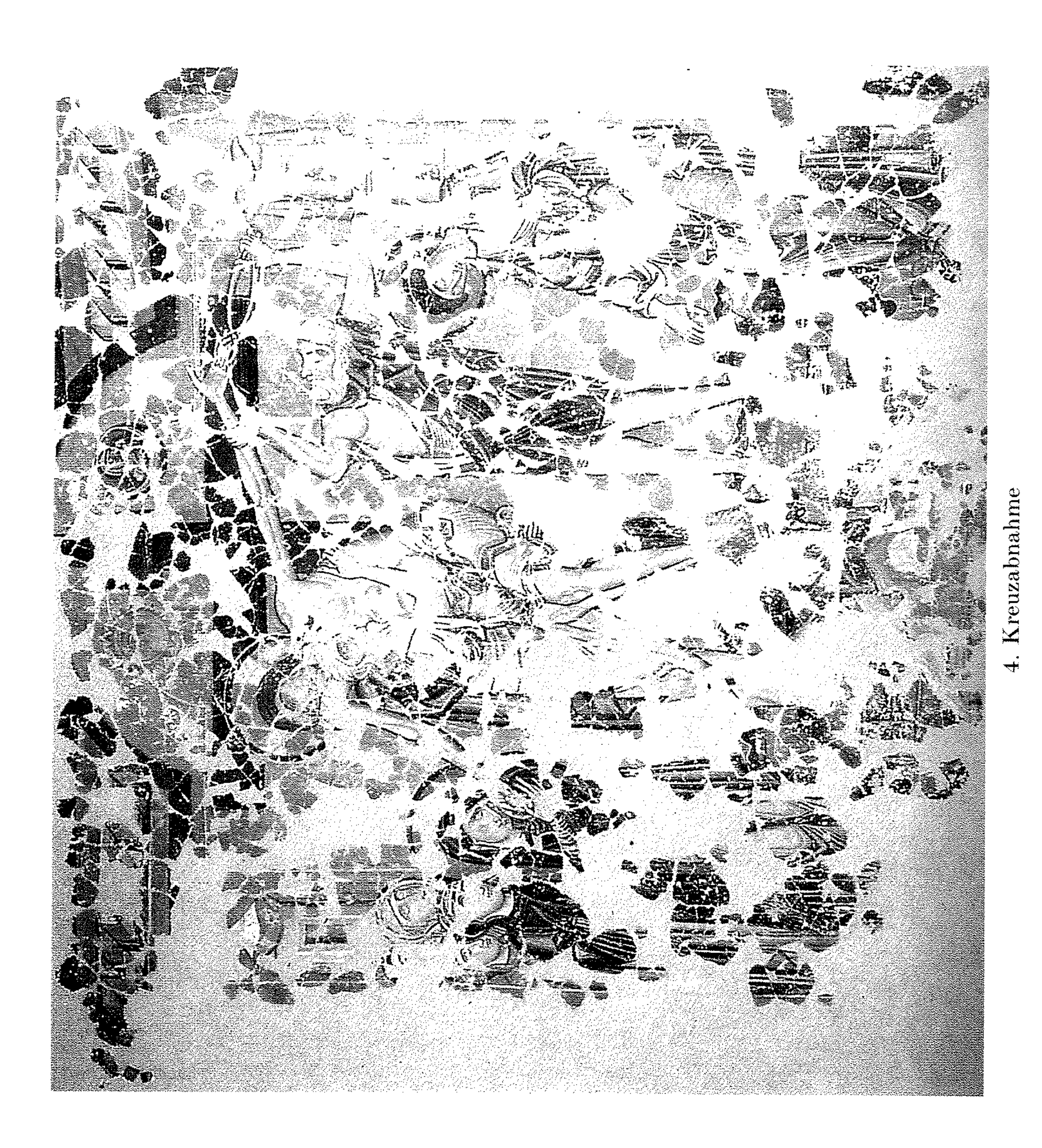


1. St. Jakob in Söles, Funde in situ

2. Opfergabe Kains



3. Kreuzigung



4. Kreuzabnahme



5. Kreuzigung. Detail: Johannes



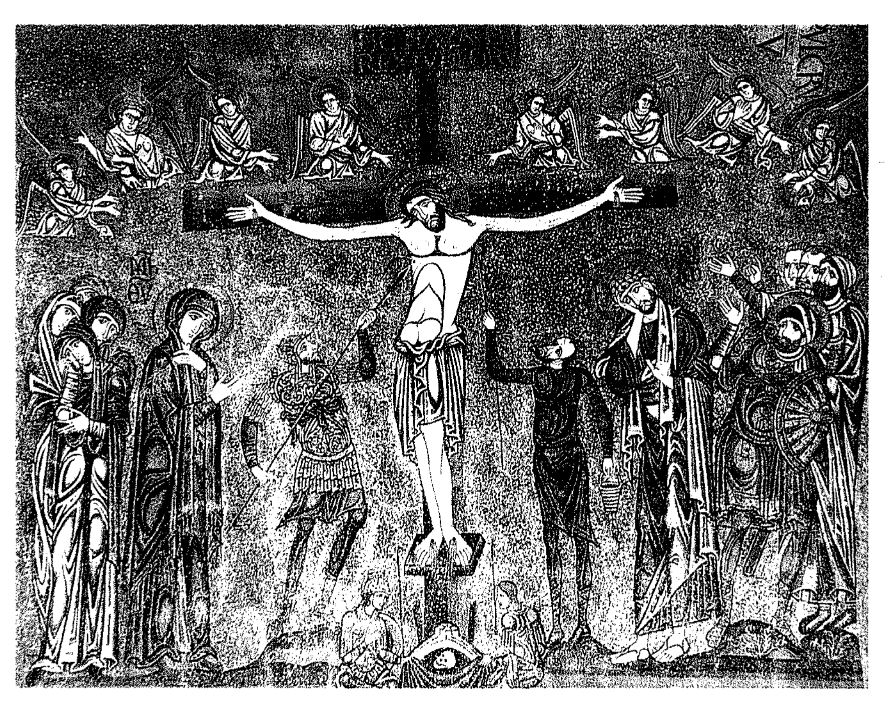
6. Kreuzabnahme. Detail: Johannes



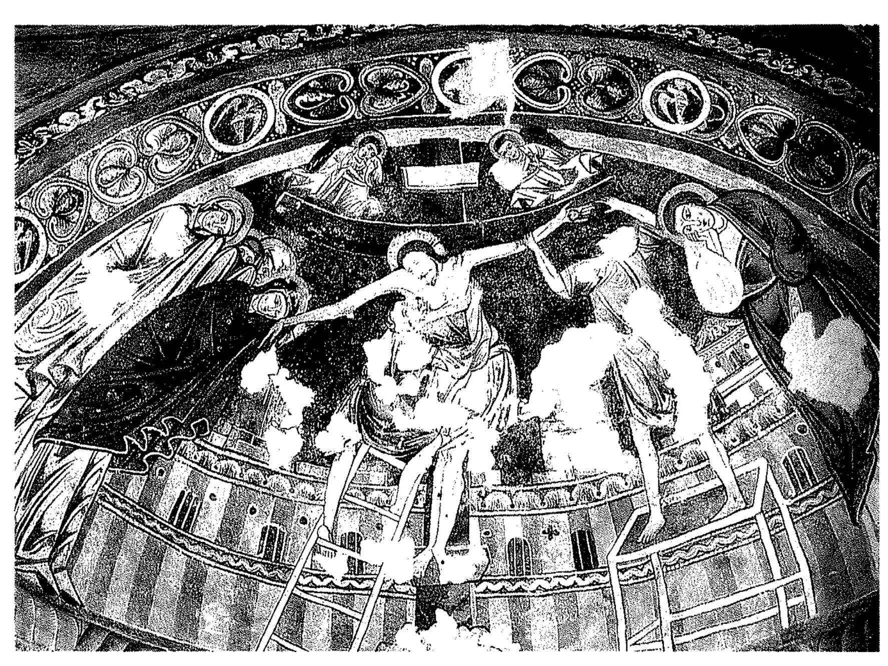
7. Marienberg. Stiftskirche. Fragmente: Maria



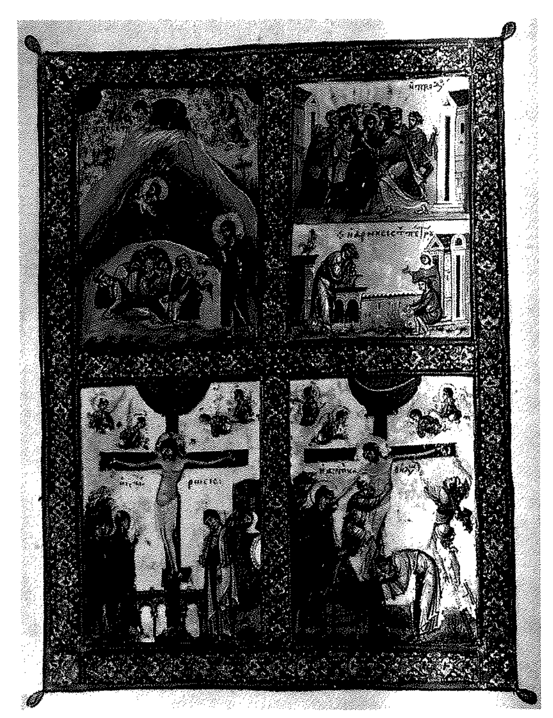
8. H. Neophytos. Zelle. Kreuzigung: Johannes (nach MANGO – HAWKINS)



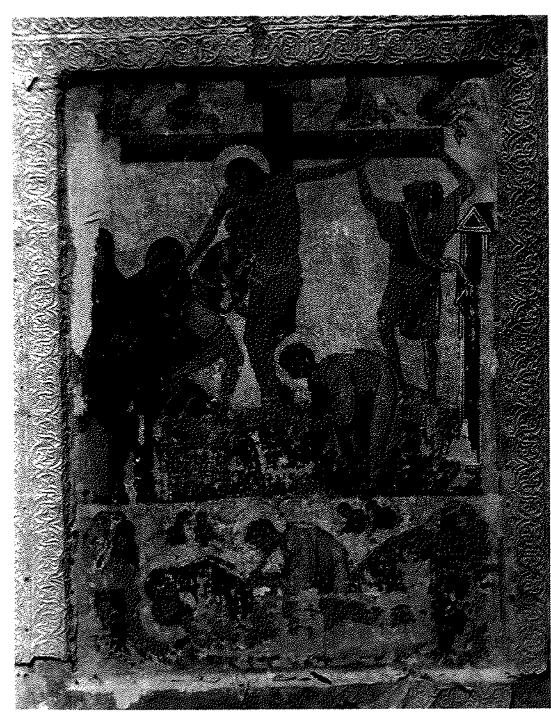
9. Venedig, S. Marco: Kreuzigung



10. Udine, S. Maria di Castello: Kreuzabnahme (nach BERTELLI)



11. Parma, Biblioteca Palatina, Cod. gr. 5, fol. 90r (nach GALAVARIS)



12. Lagurka, Kirche der hll. Kyriakos und Julitta. Ikone: Kreuzabnahme (nach WEITZMANN et al.)